Kitab al-Quran adalah penopang bagi misi Rasulullah saw untuk manusia, baik untuk kalangan khusus maupun kalangan umum. Ia merupakan sumber ilmu dan kajian Islam paling kaya yang menjelaskan tentang akidah, akhlak, sejarah serta menerangkan inti dan sumber asal syariat Islam melalui ayat-ayatnya. Di antara pembahasan penting dalam khazanah keislaman adalah kajian ayat-ayat hukum atau yang sering kali diungkapkan dengan *Fikih al-Quran*. Dari satu sisi, ia adalah bagian dari khazanah al-Quran karena mengkaji tentang ayat-ayatnya, tapi dari sisi yang lain ia termasuk dalam kajian fikih mengingat kupasannya tentang hukum-hukum praktis Islam.

Seorang sarjana di bidang al-Quran haruslah memahami cara dan metode pensyariatan hukum, baik dari segi kuantitas maupun kualitas. Atas dasar ini, penulis buku, **Muhammad Fakir Mibadi**, memaparkan kajian al-Quran secara komparatif dengan membandingkan pendapat para mufasir dan fakih dari madrasah Ahlulbait as (atau Imamiyah) dengan para mufasir dan fakih Ahlusunnah.

Tema-tema yang dibahas dalam buku ini mencakup masalah taharah (bersuci), salat, puasa, haji dan *khumus*. Semula, buku ini diproyeksikan oleh penulis sebagai materi jurusan Ulumul Quran dan Hadis di universitas-universitas Islam pada jenjang S2. Namun bagi masyarakat umum yang tertarik pada dunia pemikiran keislaman, buku ini tetap layak untuk dipelajari.

ISBN 978-979-1193-44-3

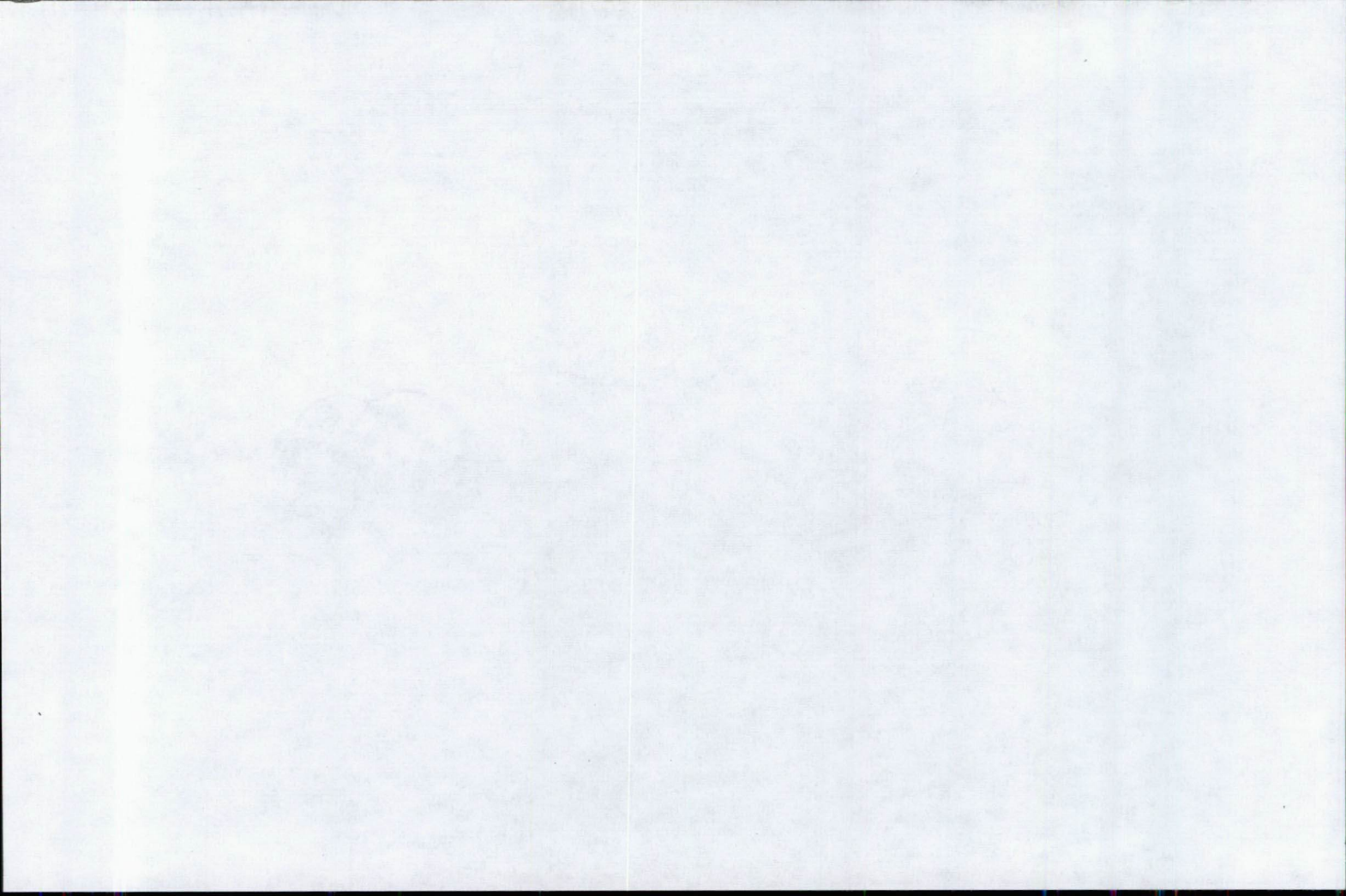
9 789791 193443 >

244

ICC

NUR AL-HUDA

www.icc-jakarta.com

Menyajikan Pustaka sebagai Pusaka

NUR AL-HUDA

FIKIH AL-QURAN

M. F. MIBADI

NUR AL-HUDA

FIKIH AL-QURAN

Ayat-ayat Hukum dalam Pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah

MUHAMMAD FAKIR MIBADI

NUR AL-HUDA

FIKIH AL-QURAN

Ayat-ayat Hukum dalam Pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah

MUHAMMAD FAKIR MIBADI

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Mibadi, Muhammad Fakir
Fikih Al Quran : Ayat-ayat hukum dalam pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah / Muhammad Fakir Mibadi ; penerjemah, Sirojudin ; penyunting, Andri Kusmayadi. -- Jakarta : Nur Al Huda, 2014.
278 hlm. ; 14 x 21 cm

1. Al-Qur'an -- Ayat hukum. I. Judul
II. Sirojudin. III. Andri Kusmayadi.

297.144

Fikih Al-Quran: Ayat-Ayat Hukum dalam Pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah
Diterjemahkan dari *Ayat Al-Ahkam Tathbiqi: Fiqh Al-Quran* karya Muhammad Fakir Mibadi, terbitan Intisyarat Markaz Jahani Ulum Islami, tahun 1383 H/2005 M

Penerjemah : Sirojudin
Penyunting : Andri Kusmayadi
Pembaca Pruf : Syafrudin

Cetakan 1, Februari 2014, Rabiulakhir 1435

Diterbitkan oleh:
Penerbit Nur Al-Huda
Jl. Buncit Raya Kav.35 Pejaten
Jakarta 12510
Telp.021-799 6767 Faks.021-799 6777

e-mail : nuralhuda25@yahoo.com
facebook : Penerbit Nur Al-Huda

Rancang Isi : Khalid Sitaba
Rancang Kulit : Eja Assagaf

ISBN : 978-979-1193-44-3

PEDOMAN TRANSLITERASI NUR AL-HUDA

Simbol	Transliterasi	Simbol	Transliterasi
ء	'	ط	th
ب	b	ظ	zh
ت	t	ع	'
ث	ts	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dz	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ي	y
ص	sh		
ض	dh		

Vokal Panjang

Simbol	Transliterasi
ـَا	â
ـُو	û
ـِي	î

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt yang telah menurunkan kitab yang menjelaskan hukum-hukum dan menjadikannya bukti kebenaran kenabian bagi manusia terbaik Muhammad saw. Al-Quran adalah penopang bagi misi beliau untuk manusia, baik untuk kalangan khusus maupun kalangan umum. Al-Quran adalah cahaya yang kemilau, pemisah antara kebenaran dan kebatilan yang transparan. Dia adalah mukjizat yang abadi sepanjang masa.

Salam sejahtera bagi Nabi Muhammad saw yang diutus kepada seluruh manusia dan kepada keluarganya yang suci dan disucikan dari noda-noda dan dosa, para penafsir (sejati) firman Allah, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum.

Di antara pembahasan penting dalam khazanah keislaman yang memiliki akar di dua disiplin ilmu-ilmu Islam adalah kajian ayat-ayat hukum atau yang sering kali diungkapkan dengan *Fiqih al-Quran*. Dari satu sisi ia adalah bagian dari khazanah al-Quran karena mengkaji tentang ayat-ayatnya, tapi dari sisi yang lain dia termasuk dalam kajian fikih mengingat kupasannya tentang hukum-hukum praktis Islam.

Al-Quran merupakan sumber ilmu dan kajian Islam paling kaya yang selain menjelaskan tentang akidah, akhlak, sejarah dan yang lain,

ia juga menjelaskan inti dan sumber asal syariat Islam melalui ayat-ayatnya. Pun memaparkan hukum-hukum ibadah, sosial, perdata, pidana dan lain-lain yang penyingkapannya sangat penting bagi para peneliti al-Quran, terlebih para pelajar *hauzah* (seminari) ilmiah. Hal itu disebabkan seorang sarjana di bidang al-Quran haruslah memahami cara dan metode pensyariatan hukum, baik dari segi kuantitas maupun kualitas.

Urgensi permasalahan ini semakin berlipat ganda ketika para pencari ilmu dari seluruh penjuru dunia datang dan menjadi tamu Republik Islam Iran dan *hauzah* ilmiah. Kehadiran mereka di negeri kita dan gesekan/benturan pemikiran serta mazhab beragam yang mereka yakini, memaksa kami untuk memaparkan kajian al-Quran secara komparatif dengan membandingkan pendapat para mufasir dan fakih Ahlulbait as dengan para mufasir dan fakih Ahlusunnah.

Kompilasi yang ada di hadapan Anda ini disusun dengan tema *Ayat al-Ahkam Tathbiqi* dengan mengkaji pasal taharah (bersuci), salat, puasa, haji dan *khumus*. Buku ini diproyeksikan sebagai materi jurusan Ulumul Quran dan Hadis di Universitas Al-Musthafa Internasional pada jenjang S2. Tentunya, sangat wajar jika buku ini tidak dapat memberikan keleluasaan untuk mengkaji seluruh sisi tema ini secara panjang lebar mengingat tujuan pelajaran dan jumlah SKS yang dicanangkan untuk pelajaran ini. Oleh karena itu, sebagian tema fikih yang ada di dalam al-Quran akan dikaji oleh mahasiswa dengan bimbingan para dosen. Harapannya, dengan keahlian dan kemampuan yang didapatkan dari studi buku ini, mampu menyiapkan mereka untuk dapat mengkaji topik-topik fikih yang lain.

Beberapa hal yang menjadi poin penting dalam buku ini, dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Maksud dari frase *tathbiqi* yang ada di judul buku ini berarti komparasi atau perbandingan. Pendapat-pendapat beragam dari mazhab-mazhab Islam dikaji secara saksama, satu sama lain dikupas dan dianalisis sehingga dapat ditemukan titik temu di antara mereka. Selain itu, dapat mengenalkan metode argumentasi kedua kelompok besar, yaitu pengikut Ahlulbait as dan pengikut Ahlusunnah/ madrasah (mazhab) para khalifah.

2. Dalam studi tafsir komparasi ayat-ayat hukum ini perlu diperhatikan bahwa kajian ini bukan fikih murni sehingga cabang-cabang pembahasan harus diungkap. Begitu juga, ia bukanlah tafsir murni sehingga poin-poin penafsiran ayat harus dibahas. Akan tetapi, dapat dikatakan bahwa pendekatan ini merupakan model ketiga, yaitu intinya adalah kajian al-Quran, namun bernuansakan fikih. Gabungan dua hal ini dapat mengantarkan kita kepada penjelasan secara umum dengan mengesampingkan kajian-kajian parsial.

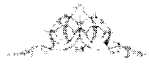
3. Dalam buku ini diupayakan mengambil dari sumber-sumber tafsir dan fikih yang dapat diandalkan oleh kalangan Imamiyah maupun Ahlusunnah, baik dari ulama klasik maupun kalangan kontemporer. Namun, perlu diperhatikan dalam kajian yang terbatas semacam ini, tentunya tidak mungkin dibahas berbagai sisi dan pendapat mereka. Terlebih dalam kasus yang tidak terdapat pertentangan dengan mazhab Imamiyah. Oleh karena itu, dalam pemaparan setiap permasalahan, setelah menjelaskan pendapat Imamiyah dan para pengikut Ahlulbait as akan dijelaskan pendapat mazhab yang berseberangan dengan mereka, baik mazhab-mazhab Ahlusunnah itu sepakat satu sama lain atau tidak.

4. Setiap akhir pelajaran ada dua bagian: pertanyaan dan *tahqiq* (verifikasi). Dalam kolom pertanyaan terdapat soal-soal yang diambil

dari pelajaran dengan harapan para pelajar dapat mengenal contoh soal yang mungkin muncul dari pelajaran tersebut. Di bagian *tahqiq* terdapat anjuran untuk mengkaji beberapa hal yang tidak terbahas dalam pelajaran dan topik tersebut.

5. Saya layak mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pengurus Universitas Al-Musthafa terlebih lagi kepada divisi perencanaan program dan penyajian kurikulum, khususnya yang mulia Izzuddin Ridha Nezad yang dengan upaya dan bantuan beliau buku ini dapat terselesaikan. Kami memohon dari Allah Swt agar semuanya dapat sukses menyebarluaskan budaya Islam.

Muhammad Fakir Mibadi

Qom – Musim Semi 1383

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

Mengenal Kitab-Kitab yang Mengandung Ayat-Ayat Hukum

Sejak paro kedua dari abad ke-2 Hijriah yang merupakan awal penulisan ayat-ayat hukum hingga saat ini, telah muncul karya-karya monumental yang dipersembahkan para mufasir dan para fukaha Imamiyah dan Ahlusunnah.

Syekh Aga Buzurg Tehrani dalam bukunya, *al-Dzari'ah ila Tashanif al-Syi'ah* menyebutkan sekitar 30 karya dari ulama Imamiyah.[1] Ayatullah Sayid Syahabuddin Mar'asyi dalam pengantar buku, *Masalik al-Afham ila Ayat al-Ahkam* karya Fadhil Jawad menyebutkan 60 karya ulama Islam, 22 dari empat Mazhab Ahlusunnah, 15 dari Mazhab Zaidiyah dan 29 dari para fukaha dan mufasir Imamiyah[2] yang jika ditambah dengan kitab *al-Masalik* sendiri akan genap menjadi 30 kitab.

Dr. Abbas Tarjuman dalam pengantar kitab *Fiqh al-Quran*-nya Ayatullah Muhammad Yazdi sesuai penukilan Majalah *Turatsuna* dalam artikel *Fiqh al-Quran fi Turats al-Syi'i* menyebutkan 44 kitab.[3] Dan terakhir Muhammad Ali Hasyim Zadeh telah menulis daftar yang relatif lengkap

1 *Al-Dzari'ah*, jil.1, hal.40.
2 *Masalik al-Afham*, jil.1, hal.10.
3 Muhammad Yazdi, *Mukadimah Fiqih al-Quran*.

tentang kitab-kitab yang memuat ayat-ayat hukum sesuai urutan masa dan waktu penulisannya dengan memaparkan mazhab pengarangnya.[4]

Pertama-tama kita akan memaparkan kitab-kitab penting secara global, kemudian kita akan membawakan daftar kitab-kitab lainnya.

A. Karya-Karya Ulama Imamiyah

1. *Fiqh al-Quran*

Karya seorang fakih dan mufasir besar Quthbuddin Abul Husain Sa'id bin Abdullah bin Husain bin Hibbatullah bin Hasan Rawandi yang terkenal dengan Quthbuddin Rawandi wafat 573 Hijriah. Beliau termasuk pemuka ulama Imamiyah dan banyak memiliki karya-karya tentang al-Quran dan fikih.[5] Di antaranya adalah: *Asbab al-Nuzul, Umm al-Quran, Tafsir al-Quran, Khulashah Tafsir* (10 jilid), *Syarh Ayat al-Ahkam, Syarh Ayat al-Musykilah fi al-Tanzih, al-Lubab fi Fadhl Ayat al-Kursi, al-Nasikh wa al-Mansukh* dan *Fiqh al-Quran*. Buku *Fiqh al-Quran*-nya disusun sesuai bab fikih yang mencerminkan kepiawaian penulis dalam tafsir dan fikih.

2. *Kanz al-'Irfan fi Fiqh al-Quran*

Karya Jamaluddin Abu Abdillah Miqdad bin Abdullah bin Muhammad bin Husain bin Muhammad Sayuri Hilli yang terkenal dengan Fadhil Miqdad, wafat tahun 826 Hijriah. Beliau adalah salah satu murid Syahid Awal (Muhammad bin Makki). Beliau memiliki karya-karya tentang fikih, teologi, al-Quran, sastra, doa, hadis, di antaranya: *Al-Tanqih al-Ra'i fi Syarh Mukhtashar al-Syarai', al-Nafi' Yawm al-Hasyr fi*

4 Daftar Tablighat Islami, *Fashl Nameh Fazuheyshaye Qurani*, khusus al-Quran dan fikih, vol.3.

5 Quthb Din Rawandi merupakan salah satu murid Syekh Thabarsi penulis kitab *Majma' al-Bayan*, Fiqih al-Quran, jil.1, hal.13.

Syarh al-Bab Hadi 'Asyar, Nadh al-Qawaid al-Fiqhiyah, Tafsir Mughmadhat al-Quran dan Kanz al-'Irfan.[6] Fakih dan mufasir yang satu ini menyusun pembahasan bukunya berdasarkan bab-bab fikih.

3. *Zubdah al-Bayan fi Ahkam al-Quran*

Karya seorang alim *rabbani,* Maula Ahmad bin Muhammad yang dikenal dengan Muqaddas Ardabili, wafat tahun 993 Hijriah. Penulis beberapa karya, di antaranya: *Majma' al-Faidah wa al-Burhan* (kajian fikih), *Hadiqah al-Syi'ah fi Tafshil Ahwal al-Nabiy wa al-Aimmah* (kajian sejarah), *Itsbat al-Wajib, Itsbat al-Imamah* (akidah) dan *Zubdah al-Bayan* dalam kajian fikih al-Quran.[7]

Kezuhudan, ketakwaan dan warak, Muqaddas Ardabili sudah kesohor dan menjadi peribahasa dan beliau sudah sampai ke jenjang spiritual yang sangat tinggi. Beliau menulis kitabnya sesuai dengan bab-bab fikih. Hingga saat ini, karya monumental beliau itu *(Zubdah al-Bayan)* telah *dita'liq/* dikomentari (oleh ulama setelahnya).

4. *Masalik al-Afham ila Ayat al-Ahkam*

Karya Abu Abdillah Muhammad Jawad, Syamsuddin Kazhimi, yang dikenal dengan Fadhil Jawad, wafat pertengahan abad ke-11 Hijriah. Beliau adalah salah satu murid Syekh Bahai dan memiliki hasil karya di bidang ushul, hisab, astronomi, nahwu, fikih, *rijal, irfan* dan tafsir. Di antaranya adalah *syarah* pelajaran-pelajaran Syahid Awal, *Syarh Shamadiyah*, komentar atas *Khulashah al-Rijal*, dan komentar atas *al-Kafi*, serta kitab *Masalik al-Afham.*[8] Kitab ini juga disusun berdasarkan bab-bab fikih.

---

6 *Kanz al-Irfan*, hal.10.

7 *A'yan al-Syi'ah*, jil.3, hal.82.

8 *Masalik al-Afham*,jil.1, hal.14.

5. ***Tafsir Ayat al-Ahkam Wifqa al-Madzhab al-Ja'fari wa al-Madzahib al-Arba'ah***

Karya Sayid Aga Husain Thabathaba'i Yazdi yang merupakan salah satu cucu Ayatullah Sayid Muhammad Kazhimi Yazdi, penulis kitab *'Urwah al-Wutsqa,* wafat 1386 Hijriah. Beliau menyusun kitab tersebut dengan tidak mengikuti metode para fukaha Imamiyah yang lainnya dalam penyusunan ayat-ayat hukum. Pada umumnya, penyusunan buku fikih itu berdasarkan bab-bab fikih, sedangkan beliau berdasarkan urutan surah-surah al-Quran. Dalam setiap surahnya, jika terdapat hukum fikih, beliau menerangkan kosa kata, tafsir dan hukum darinya. Tak lupa beliau juga memuat pendapat-pendapat ulama mazhab yang empat.

6. ***Fiqh al-Quran***

Kitab ini adalah karya Muhammad Yazdi yang merupakan salah satu anggota *Jami'eh Mudarrisin Hawzah Ilmiah Qom (Komite Pengajar Hawzah Ilmiah Qom).* Kitab tersebut ditulis saat beliau dipenjara dan diasingkan oleh rezim tagut saat itu. Buku setebal dua jilid dan dibagi dalam empat bagian ini ditulis dengan bahasa Arab. Empat bagian utamanya tentang ibadah, pemerintahan, sumpah dan janji *(uqud dan iqa'at)* dan tentang sosial, dan masing-masing pembahasan dipaparkan berdasarkan kajian fikih yang sesuai dengannya.

B. Karya-Karya Ulama Ahlusunnah

1. ***Ahkam al-Quran***

Buku ini adalah karya Ahmad bin Ali Razi Jashash (305-370). Beliau adalah ulama ushul beraliran Muktazilah, sedangkan dalam *furu'* (fikih)nya, dia bermazhab Hanafiyah. Buku ini merupakan buku tafsir

bernuansa fikih yang sangat penting, terlebih lagi bagi para pengikut mazhab Hanafiyah. Penulis berupaya menjelaskan pendapat empat mazhab dan walaupun dia memaparkan masalah akidah dan sejarah, tapi permasalahan fikih menjadi pusat perhatian dan kajiannya. Metode penulis dalam menafsirkan ayat-ayat hukum adalah dengan cara menyusunnya sesuai urutan pembahasan fikih yang termaktub dalam surah al-Quran.

2. *Ahkam al-Quran*

Pengarangnya adalah Aga Imaduddin Abul Hasan Ali bin Muhammad Thabari yang dikenal dengan nama Kiya Haratsi (450-504). Dalam furuk, beliau bermazhab Syafi'iyah, sedangkan dalam ushul bermazhab Asy'ariyah. Buku ini merupakan buku tafsir fikhiyah yang dimiliki oleh mazhab Syafi'iyah. Dalam tafsir ini, penulis menyebutkan surah-surah al-Quran secara urut dan dia menyebutkan setiap ayat yang memiliki hukum fikih sebagaimana dia juga menyebutkan pendapat Jashash lalu mengritiknya.[9]

3. *Ahkam al-Quran*

Buku ini adalah karya Abu Bakar Muhammad bin Abdullah yang dikenal dengan Ibnu Arabi Maliki (560-638).

4. *Ayat al-Ahkam*

Buku ini adalah karya Muhammad Ali Yasis Mishri salah seorang ulama bermazhab Syafi'iyah. Beliau lahir tahun 1319 Hijriah dan wafat pada 1396 Hijriah. Buku ini ditulis oleh pengarangnya untuk para mahasiswa Fakultas Syariah di Universitas Al-Azhar. Metode penulisannya diurut berdasarkan urutan surah-surah al-Quran dan

---

9 Sayid Muhammad Iyazi, *al-Mufassirun*, hal.121.

bukan sesuai urutan pembahasan fikih. Beliau juga mengkajinya dengan empat mazhab fikih.

5. *Rawai' al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*

Buku ini adalah karya Muhammad Ali Shabuni, salah satu dosen di Fakultas Syariah dan Kajian Keislaman di kota suci Mekah. Dalam mukadimah buku tersebut, penulis menulis kata-kata: Setiap ayat kami bawakan sepuluh permasalahan: analisis leksikal, bahasa, arti global ayat, sebab tutun *(asbabul nuzul)*, relasi dengan ayat-ayat lainnya, *qira'ah*, bentuk-bentuk *i'rab*, poin-poin sastra, hukum-hukum syariat, hikmah pensyariatan dan seterusnya.[10]

Surah al-Fatihah beliau jelaskan dengan menyebutkan pembahasan-pembahasan parsialnya dan menyebutkan empat hukum: seputar basmalah, bacaan basmalah dalam salat, bacaan al-Fatihah dalam salat dan bacaan makmum dalam salat berjemaah. Keempat pembahasan ini dijelaskannya dengan membawakan pendapat empat mazhab serta menyebutkan pendapat yang dipilihnya. Dalam surah-surah yang lain, beliau mengelompokkan ayat-ayat, seperti ayat-ayat *sahar* (QS. al-Baqarah [2]: 101-103), ayat-ayat *nasakh* (QS. al-Baqarah [2]: 106-108), ayat-ayat tentang Kiblat (QS. al-Baqarah [2]: 142-145), ayat-ayat tentang Shafa dan Marwah, kisas, puasa, pembunuhan, haji dan lain-lainnya, lalu beliau tafsirkan berdasarkan urutan surah-surah al-Quran.

6. *Tafsir Fiqhi*

Di kalangan Imamiyah dan Ahlusunnah, bisa jadi buku ini merupakan buku yang tidak hanya mengupas tentang ayat-ayat hukum saja, tapi juga permasalahan fikih dalam al-Quran. Penulis yang bermazhab Maliki ini kurang setuju jika sebagian dari ayat al-Quran saja yang bermuatan

---

10 *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*, jil.1, hal.11.

hukum. Akan tetapi, beliau berkeyakinan bahwa mayoritas ayat-ayat atau seluruh ayat al-Quran itu mengandung hukum fikih.

Satu lagi kitab tafsir yang berjudul *"Al-Jamik li Ahkam al-Quran"* karya Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Anshari, wafat pada tahun 671 Hijriah dan tinggal di Kota Kórdoba di Spanyol. Tafsir tersebut walaupun memuat permasalahan bahasa, sastra, teologi dan fikih, perhatian dan kajiannya lebih terfokus kepada masalah fikih daripada yang lain. Penulis sendiri mengatakan, "Setiap ayat yang mengandung satu hukum atau lebih, saya akan jelaskan dan jika ayat yang sedang dibahas tidak memuat hal itu, saya akan menafsirkan atau menakwilkannya."[11]

Dari ungkapan di atas, dengan baik dapat dipahami bahwa perhatian penulis banyak tertuju kepada permasalahan fikih al-Quran.

Untuk memasuki pembahasan ayat-ayat hukum, sangat penting sekali dijelaskan poin-poin pembuka tentang ayat-ayat al-Quran dan penafsirannya. Poin-poin tersebut, di antaranya sebagai berikut.

C. Kemungkinan Memahami al-Quran

Sebagian ulama, terlebih kaum *Akhbari* berkeyakinan bahwa al-Quran tidak dapat ditafsirkan tanpa hadis dari para Imam as. Karena kalau tidak demikian, maka setiap bentuk penafsiran akan masuk dalam kelompok tafsir dengan pendapat personal *(tafsir bi al-ra'yi)*. Untuk menjawab persoalan ini, perlu disampaikan bahwa ada beberapa poin penting yang disepakati tentang al-Quran, yaitu sebagai berikut,

1. Al-Quran diturunkan dengan bahasa yang paling kaya, yaitu bahasa Arab

---

11 Qurthubi, *al-Jami'li Ahkam al-Quran*, jil.1, hal.3.

نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الأَمِيْنُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ.

Ia dibawa turun oleh Ruhul Amin Jibril) ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan dengan bahasa Arab yang jelas. (QS. al-Syu'ara [26]: 193-195)

2. Al-Quran adalah kitab petunjuk bagi semua

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ.

Beberapa hari yang telah ditentukan itu adalah, bulan Ramadan yang di dalamnya al-Quran diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia. (QS. al-Baqarah [2]: 185)

3. Al-Quran sendiri telah mewasiatkan untuk merenungkan ayat-ayatnya

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوْا الأَلْبَابِ.

Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memerhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai piKiran. (QS. Shad [38]: 29)

4. Tanpa diragukan lagi, saat ada perintah untuk merenungkan dan memikirkan sebuah redaksi atau matan, tentunya hasil dari renungan tersebut dapat diterima. Jika tidak, wejangan dan anjuran itu akan sia-sia belaka. Sebagaimana al-Quran mencela kaum Yahudi dalam

hal ini akibat keengganan mereka untuk memahaminya. Al-Quran mengatakan sebagai berikut.

ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ.

Lalu setelah memahaminya mereka mengubahnya, sedangkan mereka mengetahui? (QS. al-Baqarah [2]: 75)

Dengan mencermati dasar-dasar di atas, dapat dikatakan bahwa al-Quran seperti buku-buku lainnya, dapat dipahami oleh mereka yang mengetahui bahasanya, juga hasil pemahamannya pun bernilai dan dapat diterima.

D. Perlunya Penjelasan Nabi atau Imam

Dengan mencermati hal ini, setiap redaksi tidak mungkin dapat memuat semua permasalahan dari yang kecil hingga yang besar sehingga sangat wajar dan lazim jika dijelaskan secara global. Atau, cukup dengan menyebutkannya secara universal atau secara umum saja. Adapun pengkhususan, batasan-batasan, pengecualian-pengecualian, penentuan personifikasi, pemisahan antara makna yang hakiki dan yang metafora dan seterusnya, diserahkan kepada pakar dan ahlinya.

Contoh paling kasatmata dalam hal ini, yaitu penjabaran atau penjelasan terhadap bunyi pasal-pasal di dalam Undang-Undang Dasar setiap negara, menjadi tanggung jawab para pakar dan ahli hukum.

Di dalam al-Quran juga demikian, untuk dapat memahami maksud dan tujuannya, perlu sekali merujuk kepada pakar al-Quran. Pakar dan ahli ini menurut kesaksian al-Quran sendiri adalah Rasulullah saw dan para penerus beliau, karena al-Quran pertama kali mengamanatkan tugas penting ini kepada beliau saw dengan firman-Nya,

وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ.

Dan Kami turunkan kepadamu al-Quran, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan. (QS. al-Nahl [16]: 44)

Atas dasar itulah Ahlusunnah menukil sebuah riwayat dari Nabi saw, "Hendaknya kalian mengambil manasik-manasik (ibadah) kalian dariku, karena sesungguhnya aku tidak tahu apakah aku akan melaksanakan haji setelah ini atau tidak?"[12] Sebagaimana dengan dasar ayat di atas, Imamiyah pun menukil riwayat yang berbunyi, "Salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat."[13]

Setelah kepergian beliau, para pelanjut beliaulah yang mengemban misi dan tugas penting ini. Masalah ini disepakati oleh kedua belah pihak baik Ahlusunnah maupun Imamiyah. Bedanya Ahlusunnah berpegangan kepada ungkapan para sahabat dan tabiin, sedangkan Imamiyah menggantungkan diri kepada Ahlulbait as. Imamiyah melakukan hal itu, karena berpegangan kepada hadis *Tsaqalain*. Menurut Imamiyah, mereka adalah padanan al-Quran dan tersucikan dari dosa, sesuai dengan firman Allah sebagai berikut,

إِنَّما يُرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا.

12 Sunan al-Nasa'i, jil.5, hal.270, hadis ke-3012); Shahih Muslim, jil.4, hal.79, hadis ke-2286).

13 *Bihar al-Anwar*, juz 85, hal.279.

Sesungguhnya, Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kalian, wahai Ahlulbait dan menyucikan kalian sesuci-sucinya. (QS. al-Ahzab [33]: 33)

Pada hakikatnya, penerimaan terhadap dua pilar di atas, yaitu *kemungkinan buat kita untuk memahami al-Quran dan keperluan terhadap penjelasan Nabi dan para Imam yang maksum*, merupakan jalan tengah di antara dua arus berbahaya. Dua arus berbahaya itu adalah *ifrath* (al-Quran tidak dapat dipahami) dan *tafrith* (tidak perlu penjelasan seorang imam/pembimbing).

F. Klasifikasi Kandungan-Kandungan al-Quran

Para mufasir dan pakar ilmu-ilmu al-Quran dengan melihat poros umum ajaran-ajaran Islam telah mengelompokkan kandungan ayat-ayat al-Quran kepada beberapa kelompok, di antaranya ayat-ayat *ma'arif* dan akidah; ayat-ayat tentang perbaikan diri dan akhlak; ayat-ayat tentang sains dan ilmu pengetahuan; ayat-ayat tentang sejarah dan kisah-kisah; ayat-ayat tentang imamah dan kepemimpinan dan ayat-ayat yang lain.

Dan di antara tema-tema besar di atas, tentunya ayat-ayat hukum selalu ada di sisinya atau kelompok ayat-ayat yang disebut dengan Fikih al-Quran atau hukum-hukum al-Quran. Hal itu sebagaimana sudah disinggung jika poros kajiannya fikih, disebut Fikih al-Quran dan tentunya urutan bab-babnya akan disusun sesuai pembahasan fikih, seperti dilakukan oleh mayoritas fakih Imamiyah. Dan, jika disebut ayat-ayat hukum, kajian dan pembagian babnya adalah sesuai dengan ayat-ayat al-Quran, seperti yang dilakukan mayoritas fakih Ahlusunnah.

F. Definisi Ayat-Ayat Hukum

Para mufasir ayat-ayat hukum tidak menyampaikan apa-apa tentang definisi ayat-ayat hukum. Mungkin tidak adanya komentar mereka ini disebabkan oleh kegamblangan dari definisi tersebut; karena untuk sampai kepada arti yang dimaksudkan haruslah merujuk kepada uruf al-Quran dan *tabadur* (yang tercepat dipahami) dan tidak perlu kepada hal-hal lain lagi. Namun, untuk lebih memantapkan pemahaman tersebut, dapat dikatakan bahwa maksud dari ayat-ayat hukum adalah ayat-ayat yang mengandung hukum-hukum *taklifi* (penjelasan hukum yang berkaitan dan mengarah secara langsung kepada perbuatan manusia, yaitu wajib, sunah, haram, makruh dan mubah) atau hukum *wadh'i* (penjelasan hukum yang tidak berkaitan dan mengarah secara langsung dengan perbuatan manusia, seperti sah dan tidak sahnya suatu perbuatan).

Konsekuensi fikih yang menempel dalam definisi itu adalah pribadi mukalaf selain harus meyakininya (sebagai firman Allah), dia juga harus mengamalkan apa yang terdapat dalam ayat tersebut. Definisi tadi walaupun terlihat sederhana, tapi dapat dikatakan sebagai sebuah definisi yang *jamik* dan *manik*. Hal itu disebabkan adanya *qayd* (batasan) kata ayat-ayat tadi, maka keluarlah kajian-kajian fikih yang murni diambil dari riwayat, dan dengan *qayd* hukum, seluruh pembahasan teologi, dan sebagian kajian akhlak di luar pembahasan kita.

Namun, dari sisi lain ketika tidak ada hukum fikih yang disinggung oleh al-Quran lalu tidak dikupas oleh riwayat, maka kelengkapan definisi tersebut tidak memiliki makna.

G. Jenis-Jenis Ayat Hukum

Ayat-ayat yang mengandung hukum fikih dalam al-Quran sangat beragam dan tidak dalam satu level. Jika diperhatikan dari keluasan cakupannya, ayat-ayat tersebut dapat dikelompokkan dalam beberapa kategori berikut,

1. Ayat-ayat yang mencakup hukum khusus

Maksud dari hukum khusus ini adalah ayat tersebut hanya membahas satu permasalahan. Seperti ayat mulia berikut,

وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ.

Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. (QS. Ali Imran [3]: 97)

Ayat di atas hanya menjelaskan tentang kewajiban haji bagi orang yang mampu.

Konotasi ayat-ayat yang menjelaskan hukum yang khusus, terkadang dengan jelas dan gamblang, seperti ayat berikut ini,

وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ.

Sedangkan Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba. Orang yang telah sampai kepadanya nasihat (baca: larangan) dari Tuhannya, lalu dia berhenti (dari mengambil riba), maka keuntungan-keuntungan (hasil riba) yang telah diambilnya dahulu (sebelum

datangnya larangan itu) adalah miliknya. (QS. al-Baqarah [2]: 275)

Atau terkadang hanya sinyal dan simbol semata, seperti ayat berikut ini,

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّوْنَهُ.

Hai orang-orang yang beriman! Barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya. (QS. al-Maidah [5]: 54)

Ayat di atas menjelaskan tentang penolakan dan tercelanya kemurtadan.

2. Ayat-ayat yang mencakup hukum umum

Sebagian dari ayat-ayat fikih dalam al-Quran tidak hanya menjelaskan permasalahan khusus, tapi luas dan mencakup berbagai hal, seperti ayat berikut ini.

وَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لاَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ.

Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebaikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. (QS. al-Maidah [5]: 2)

فَاسْتَبِقُوْا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُوْنُوْا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيْعًا.

Maka, berlomba-lombalah kalian (dalam berbuat) kebaikan. Dimana pun kalian berada, pasti Allah akan mengumpulkan kalian semua (pada Hari Kiamat). (QS. al-Baqarah [2]: 148)

Yang dimaksud keumuman dalam ayat di atas, mencakup masalah pinjam-meminjam, mengembalikan barang temuan dan semisalnya. Begitu juga ayat berikut ini.

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ.

Hai orang-orang yang beriman! Penuhilah akad-akad itu. (QS. al-Maidah [5]: 1)

Ayat di atas menjelaskan kewajiban menepati segala bentuk kontrak/ janji, baik kontrak yang lazim maupun tidak.

3. Ayat-ayat yang mengandung kaidah fikih

Sebagian ayat-ayat yang mengandung hukum terkadang lebih luas dan meliputi berbagai bab fikih, seperti ayat-ayat berikut ini.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوْا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوْا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ.

(Beberapa hari yang ditentukan itu adalah) bulan Ramadan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa

di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah dia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu dia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu menyukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Baqarah [2]: 185)

وَ جَاهِدُوْا فِيْ اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ إِجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ
عَلَيْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيْكُمْ إِبْرَاهِيْمَ هُوَ سَمَّاكُمُ
الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَ فِيْ هَذَا لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْدًا عَلَيْكُمْ
وَ تَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيْمُوْا الصَّلاَةَ وَ آتُوْا الزَّكَاةَ وَ
اعْتَصِمُوْا بِاللهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ.

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (al-Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah salat, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dia-lah Sebaik-baik Pelindung dan Sebaik- baik Penolong. (QS. al-Hajj [22]: 78)

Kedua ayat di atas menunjukkan kepada kaidah fikih, yaitu penafian kesulitan dan kendala yang berlaku di setiap bab fikih. Juga ayat berikut ini.

فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيْهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيْهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوْسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِيْ دِيْنِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ.

Maka mulailah Yusuf (memeriksa) karung-karung mereka sebelum (memeriksa) karung saudaranya sendiri (kandung), kemudian dia mengeluarkan piala raja itu dari karung saudaranya. Demikianlah Kami atur untuk (mencapai maksud) Yusuf. Tiadalah patut Yusuf menghukum saudaranya menurut undang-undang raja, kecuali Allah menghendaki-Nya. Kami tinggikan derajat orang yang Kami kehendaki; dan di atas tiap-tiap orang yang berpengetahuan itu ada lagi Yang Maha Mengetahui. (QS. Yusuf [12]: 76)

Ayat di atas dijadikan argumen keabsahan kaidah *ilzam*.

4. Ayat-ayat yang mengandung kaidah-kaidah ushul

Mengingat kaidah-kaidah ushul fikih pada hakikatnya sarana pengistinbatan (penyimpulan) hukum-hukum fikih, ayat-ayat yang menjelaskan kaidah-kaidah ushul secara tidak langsung, juga merupakan bagian dari ayat-ayat hukum. Seperti ayat *naba'*, (QS. al-Hujurat [49]: 6) dan ayat *nafar*, (QS. al-Taubah [9]: 123). Dua ayat di atas dijadikan sebagai argumen kebenaran *hujjiyah khabar wahid* (kehujahan khabar (hadis) wahid).

H. Ungkapan-Ungkapan al-Quran dalam Menjelaskan Hukum

Dalam menjelaskan hukum-hukum fikih, al-Quran tidak menggunakan satu metode saja. Akan tetapi, sesuai tuntutan *balagah* dan

kefasihan, ada beragam metode yang digunakan, di antaranya sebagai berikut.

1. Dalam penggunaan hai'at (bentuk kata kerja)

Dalam al-Quran itu banyak ditemui ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum fikih, dalam bentuk kata kerja, dengan variasi sebagai berikut,

a. Kata kerja bentuk lampau *(madhi)*, seperti dalam ayat berikut ini.

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ.

Wahai orang-orang yang beriman! Telah diwajibkan atas kalian berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kalian, supaya kalian bertakwa. (QS. al-Baqarah [2]:183)

b. Kata kerja sedang atau akan *(mudhari')*, seperti dalam ayat berikut ini.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ.

Para ibu hendaklah menyusui anak-anak mereka selama dua tahun penuh. (Hukum ini) bagi ibu yang ingin menyempurnakan masa menyusui. (QS. al-Baqarah [2]:233)

c. Kata kerja perintah *(al-amr)*, seperti dalam ayat berikut ini.

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوْا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيْدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ.

Hai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan usaplah kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (suci); usaplah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Maidah [5]: 6)

d. Kata kerja larangan, seperti dalam ayat berikut.

وَ لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ.

Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui. (QS. al-Baqarah [2]: 188)

e. Kata kerja menafikan, seperti dalam ayat berikut.

لاَ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ * تَنْزِيْلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

Tidak dapat menyentuhnya (memahaminya) kecuali hamba-hamba yang disucikan. Diturunkan dari Tuhan semesta alam. (QS. al-Waqi'ah [56]:79-80)

f. Kalimat info positif, seperti dalam ayat berikut.

اَلطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ وَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّا آتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوْهَا وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ.

Talak (yang dapat dirujuk kembali) adalah dua kali. (Dalam tiap kalinya), hendaknya ia menahan istrinya (baca: berdamai kembali dengannya) dengan cara yang makruf atau menceraikannya dengan cara yang baik. Tidak halal bagimu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami-istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tiada dosa atas keduanya berkenaan dengan fidyah (tebusan) yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang yang zalim. (QS. al-Baqarah [2]:229)

g. Kalimat info negatif, seperti dalam ayat berikut.

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَ لاَ عَلَى الْمَرْضَى وَ لاَ عَلَى الَّذِيْنَ لاَ يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ وَ اللهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ.

Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit, dan orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan (di jalan jihad), apabila mereka menasehati karena Allah dan Rasul-Nya (dan tidak enggan menyumbangkan setiap kemampuan yang mereka miliki). Tidak ada jalan sedikitpun untuk menyiksa orang-orang yang berbuat baik. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Taubah [9]:91)

h. Larangan yang bernada penafian, seperti dalam ayat berikut.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَ لاَ فُسُوْقَ وَ لاَ جِدَالَ فِيْ الْحَجِّ وَ مَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ وَ تَزَوَّدُوْا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَ اتَّقُوْنِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ.

(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi; barangsiapa yang telah menetapkan niatnya dalam bulan-bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh ia mencampuri istrinya, berbuat fasik, dan mengadakan perdebatan di dalam masa mengerjakan haji. Dan setiap kebaikan yang kamu lakukan, niscaya Allah pasti mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa, dan bertakwalah kepada-Ku, hai orang-orang yang berakal. (QS. al-Baqarah [2]:197)

2. Dalam penggunaan lafaz

Seperti halnya dalam bentuk kata kerja, ayat-ayat tentang fikih juga bisa dalam bentuk penggunaan *lafaz*, seperti di dalam ayat-ayat berikut ini.

1. Perintah *(al-amr)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Nisa [4]:58).

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوْا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيْعاً بَصِيْراً

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan

dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi nasihat-nasihat yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

2. Larangan *(al-nahy)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Nahl [16]:90).

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ.

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan kezaliman. Dia memberi nasihat kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.

3. Mengharamkan *(harrama)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Maidah [5]: 3).

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيْحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ دِيْنِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ.

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh dari tempat yang tinggi, yang

ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan hewan yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) membagi-bagi daging hewan sembelihan dengan menggunakan anak panah (yang biasa digunakan untuk mengundi nasib). Perbuatan itu adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu. Sebab itu, janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku.

4. Menghalalkan *(halla)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Baqarah [2]: 187).

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَ ابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَ لاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ.

Dihalalkan bagi kamu pada malam puasa bercampur dengan istri-istrimu; mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa sebelumnya kamu selalu mengkhianati dirimu (dan mendekati mereka di malam puasa), lalu Allah mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Maka sekarang, campurilah mereka dan carilah apa

yang telah ditetapkan Allah untuk kamu, dan makan minumlah hingga jelas bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam. (Tetapi), janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu sedang melakukan iktikaf dalam masjid. Itulah larang-larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah mejelaskan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa.

5. Menjadikan *(ja'ala)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Hajj [22]: 78).

وَ جَاهِدُوْا فِيْ اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ إِجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيْكُمْ إِبْرَاهِيْمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَ فِيْ هَذَا لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيْمُوْا الصَّلاَةَ وَ آتُوْا الزَّكَاةَ وَ اعْتَصِمُوْا بِاللهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ.

Dan berjihadlah di jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilihmu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan (kesulitan). (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (al-Quran) ini, supaya rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia. Maka dirikanlah salat, tunaikanlah zakat, dan berpeganglah pada tali Allah. Dia adalah pelindungmu, maka Dia-lah sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.

6. Mewajibkan *(faradha)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Baqarah [2]: 197).

الْحج أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحج فَلاَ رَفَثَ وَ لاَ فُسُوْقَ وَ لاَ جِدَالَ فِيْ الْحج وَ مَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ وَ تَزَوَّدُوْا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَ اتَّقُوْنِ يَا أُوْلِي الْأَلْبَابِ.

(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi; barangsiapa yang telah menetapkan niatnya dalam bulan-bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh ia mencampuri istrinya, berbuat fasik, dan mengadakan perdebatan di dalam masa mengerjakan haji. Dan setiap kebaikan yang kamu lakukan, niscaya Allah pasti mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa, dan bertakwalah kepada-Ku, hai orang-orang yang berakal.

7. Menetapkan *(kataba)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Baqarah [2]:178).

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِيْ الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيْمٌ.

Hai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu kisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka

dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapatkan suatu pemaafan dari saudaranya, hendaknya (yang memaafkan) mengikuti cara yang baik, dan (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhanmu dan suatu rahmat. Barangsiapa melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih.

8. Memutuskan *(qadha)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Isra [17]: 23).

وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لاَ تَنْهَرْهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيْمًا.

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada kedua orang tua dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka, dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.

9. Mewasiatkan *(washa)*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Nisa [4]: 11).

يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِيْ أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ

مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُوْنَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيْضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا.

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian harta warisan untuk) anak-anakmu. Yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta. Dan untuk kedua orang tua, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang dia buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya. (Tentang) orang tua dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.

10. *Janaba*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Hujurat [49]: 12).

يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اجْتَنِبُوْا كَثِيْراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لاَ تَجَسَّسُوْا وَ لاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا

أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ.

Hai orang-orang yang beriman! Jauhilah kebanyakan dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu adalah dosa dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah sebagian kamu menggunjing sebagian yang lain. Sukakah salah seorang di antara kamu memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentulah kamu merasa jijik kepadanya. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya, Allah Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang.

11. *Bathala*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Baqarah [2]: 264).

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَ يَقْدِرُوْنَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوْا وَ اللهُ لاَ يَهْدِيْ الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ.

Hai orang-orang beriman! Janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan mengungkit-ungkit dan tindak menyakiti (perasaan si penerima), seperti orang yang menafkahkan hartanya karena riya kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian. Maka perumpamaannya adalah seperti batu licin yang di atasnya terdapat tanah, lalu hujan lebat menimpanya, dan dia menjadi bersih nan licin (tak bertanah). Mereka tidak mampu (mendapatkan) sesuatupun dari apa yang

mereka usahakan, dan Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

12. *Fa'ala*, seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Hajj [22]: 77).

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا ارْكَعُوْا وَ اسْجُدُوْا وَ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوْا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ.

Hai orang-orang yang beriman, rukuklah, sujudlah, sembahlah Tuhanmu, dan perbuatlah kebaikan, supaya kamu mendapat kemenangan.

13. *Janaha,* seperti dalam ayat berikut, (QS. al-Nisa [4]: 101).

وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِيْ الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنَّ الْكَافِرِيْنَ كَانُوْا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِيْنًا.

Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu meng-qashar salat(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya, orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Meskipun maksud dari semua ungkapan dalam lafaz-lafaz dan susunan itu menunjukkan kewajiban perbuatan tersebut atau pelarangannya, tidak semestinya poin yang terkandung di dalamnya dilupakan begitu saja.

I. Metode Penjelasan Hukum-Hukum

Dalam menjelaskan hukum, al-Quran menggunakan beragam metode, yang di antaranya sebagai berikut,

1. Metode-metode umum yang terjadi dalam percakapan sehari-hari

Kaidah-kaidah yang biasa dijumpai dalam percakapan umum, seperti nas, lahir, umum dan khusus, mutlak dan *muqayad*, global dan detail, penjelasan hukum insidentil dan permanen, hakikat dan metafora, *mafahim* dan pengecualian. Kaidah-kaidah itu merupakan bagian dalam perbincangan umum dalam setiap bahasa, tak terkecuali bahasa Arab.

2. Metode berjenjang/bertahap

Contoh tahapan demi tahapan munculnya hukum bisa dicermati dalam pensyariatan jihad atau berjuang dan pengharaman minuman keras.

3. Metode tanya-jawab

Salah satu metode penjelasan masalah fikih dalam al-Quran adalah metode tanya-jawab. Dalam beberapa kasus Allah memberitahukan Rasulullah saw dengan cara menjawab pertanyaan-pertanyaan dari para sahabatnya. Contoh model penjelasan hukum semacam ini dapat dilihat dalam ungkapan-ungkapan *yastaftunaka* (mereka meminta fatwa kepadamu), seperti ayat (QS. al-Nisa [4]: 127) atau *yas'alunaka* (mereka bertanya kepadamu), seperti ayat (QS. al-Baqarah [2]: 219-220; QS. al-Anfal [8]:1).

4. Kecintaan yang diramu dengan kelembutan

Sebagaimana dalam banyak kasus ayat-ayat hukum diawali dengan seruan sebagai berikut, *"Ya ayyuhal-ladzina amanu."* Dan, dalam berbagai kasus untuk menjaga kehormatan Nabi saw, beliau dijadikan

sebagai *mukhathab* (yang diajak bicara). Dan, pesan hukum yang ingin disampaikan kepada manusia dilakukan secara tidak langsung dengan memerintahkan Nabi saw yang memberitahukan dengan kata "*qul*" (katakanlah).

5. Penjelasan hukum-hukum dengan disertai misteri dan falsafahnya

Ini merupakan salah satu metode al-Quran dalam menjelaskan tugas dan tanggung jawab. Ini dilakukan dalam rangka meringankan beban berat pelaksanaannya dengan menjelaskan faktor-faktornya. Seperti dalam pensyariatan salat, Allah berfirman, *Tegakkanlah salat! Sesungguhnya, salat itu (dapat) mencegah dari kekejian dan kemungkaran* (QS. al-Ankabut [29]: 45). Atau dalam hal puasa dikatakan, *supaya kalian bertakwa.*

Poin lain yang terdapat dalam ayat-ayat hukum adalah pengacakan dan keragaman hukum itu sendiri. Kendati ayat ke-21, surah al-Baqarah memuat beberapa hukum yang beragam, namun al-Quran menjelaskannya di sela-sela tema-tema lainnya.

J. Spirit yang Mendominasi Ayat-Ayat Hukum

Dengan memerhatikan kumpulan ayat-ayat hukum dapat disimpulkan bahwa roh atau spirit yang dominan dalam penjelasan hukum adalah ketakwaan dan pendekatan diri kepada Allah Swt. Tentang salat dijelaskan asal-muasal salat adalah ketakwaan, falsafah puasa agar bertakwa, haji dijelaskan dengan aroma ketakwaan, menepati janji termasuk tanda ketakwaan, wasiat dan kisas merupakan hak orang-orang bertakwa, pernikahan, perceraian, bergaul dengan keluarga disarankan untuk dibumbui oleh ketakwaan, haramnya riba, adanya penggadaian, utang dan kesaksian akan bermakna jika sarat dengan ketakwaan (QS. al-Baqarah [2]: 178, 180, 196, 197, 231, 233, 244, 281 dan 283; QS. Ali Imran [3]:130). Bahkan penerapan keadilan dan anjuran untuknya

merupakan mukadimah dan landasan ketakwaan. Allah berfirman, *Berlaku adillah kalian (karena) ia lebih dekat kepada ketakwaan* (QS. al-Maidah [5]: 7). Oleh karena itu, beranjak dari kumpulan ayat-ayat di atas dan semisalnya, tidak terlalu berlebihan jika kita buat semacam kaidah fikih dan dijadikan sebagai penyimpulan hukum yang mengatakan sebagai berikut,

Jika ada tema kontemporer yang tidak terbahas dalam sunnah dan sirah para Imam as yang hukum tentangnya belum ada, jika sesuai dengan roh ketakwaan dan keadilan, hal tersebut juga direstui oleh syariat.

K. Jumlah Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Quran

Amirul Mukminin Ali as bersabda, "Al-Quran telah diturunkan dalam empat bagian, seperempat tentang kami, seperempat tentang musuh kami, seperempat berupa sunnah-sunnah dan perumpamaan dan seperempat sisanya berupa kewajiban dan hukum-hukum. Dan untuk kamilah ayat-ayat al-Quran yang mulia."[14]

Dalam sabda Imam ini sudah jelas jika al-Quran terbagi kepada empat bagian, tentang Ahlulbait as, musuh mereka, adab dan perumpamaan, serta yang terakhir hukum-hukum. Para pakar ilmu-ilmu al-Quran dan ahli tafsir juga membagi kandungan kitab suci ini kepada tema-tema umum; akidah, akhlak, tarikh (sejarah), hukum dan lain-lainnya. Tampaknya, klasifikasi ini bukanlah pembagian secara merata, tapi sekadar klasifikasi secara umum saja.

Mengingat al-Quran terdiri dari 6236 ayat dengan kuantitas yang berbeda-beda dari ayat yang memiliki satu kata hingga ayat yang memiliki 130 kata. Dari jumlah itu menurut pendapat masyhur ada lima ratus ayat hukum. Oleh karena itu, sebagian kitab-kitab fikih al-Quran

14 *Bihar al-Anwar*, juz 24, hal.305.

ditulis dengan judul demikian, *Tafsir Khams Mi'ah Ayat fi al-Ahkam,* karya Muqatil bin Sulaiman, *Tafsir Khams Mi'ah Ayat,* dari Ibadhiyah, *Syifa' al-'Alil fi Syarh Khams Mi'ah Ayah min al-Tanzil* dan *al-Nihayah fi Tafsir Khams Mi'ah.* Fadhil Miqdad dalam pengantar bukunya, *Kanz al-'Irfan* setelah menukil riwayat *Arba'atun Arba'a,* juga memberikan perhatian kepada jumlah lima ratus. Beliau juga menjawab sanggahan ketidaksamaan bagian empat tersebut dengan dua bentuk, beliau menulis pertama seperempat itu bukanlah seperempat hakiki. Kedua sebagian ayat hukum itu adalah bernuansa fikih, sedangkan yang lainnya berupa kaidah-kaidah. Dan jumlah ini hanya menunjukkan ayat-ayat fikih murni saja (dan tidak mencakup ayat-ayat tentang kaidah ushul).[15]

Memang, sebagian fukaha dan ahli tafsir tidak memerhatikan jumlah tersebut dan meyakini ayat hukum berjumlah hingga seribu bahkan dua ribu ayat. Di antara mereka yang tidak berlebihan adalah Ibnu Arabi yang mengatakan bahwa jumlah ayat hukum ada 800 ayat saja.

Tidak masalah jumlah 800 itu benar atau tidak, tetapi perlu diterima bahwa pembagian tersebut bukan pembagian secara merata. Akan tetapi, hanya sekadar petunjuk bahwa tema ayat-ayat hukum merupakan bagian yang terkandung dalam al-Quran.

L. Tema-Tema Hukum

Dengan mengamati tema-tema dan pembahasan yang dipaparkan dalam kitab-kitab, ayat-ayat hukum dan fikih al-Quran dapat dibagi menjadi: *Tema umum, khusus, lebih spesifik dan masalah-masalah parsial fikih yang lain.*

15 Miqdad bin Abdullah Sayuri, *Kanz al-'Irfan,* jil.1, hal.6.

1. Tema umum

Tema umum yang terdapat dalam al-Quran adalah tema besar yang ada pada pembahasan fikih. Tema umum ini dapat dikalsifikasikan berdasarkan dua sudut pandang, yaitu sebagai berikut,

a. Pandangan pertama

Pandangan pertama ini diungkapkan Muhakik Hilli dalam kitabnya *Syara'i al-Islam.* Tema-tema fikih menurut pandangan pertama ini, secara garis besar dapat dibagi menjadi empat bagian, yaitu sebagai berikut,

1. Ibadah, seperti bersuci, salat dan puasa.
2. Akad-akad, seperti jual-beli, gadai, *hijr* dan pernikahan.
3. *Iqa'at*, seperti talak, janji, *ju'alah* dan nazar.
4. Hukum-hukum, seperti kada, kisas, gasab dan berburu.

b. Pandangan kedua

Pandangan kedua adalah pandangan sebagian dari ahli fikih kontemporer. Mereka membagi fikih menjadi lima bagian besar, yaitu sebagai berikut,

1. Ibadah, seperti taharah, salat, puasa, *khumus* dan zakat.
2. Pemerintahan, seperti *wilayah*, jihad, memerintahkan kebaikan dan mencegah keburukan, sanksi-sanksi dan kada.
3. Akad, seperti jual-beli, pegadaian dan pernikahan.
4. *Iqa'at*, seperti talak, sumpah dan nazar.
5. Sosial, seperti hal-hal yang diharamkan, makanan dan minuman, wasiat, warisan dan adab bersosialisasi.

Pembagian ini tidak ada pengaruhnya dalam peng-*istinbat*-an/ penyimpulan hukum-hukum, dan hanya sebatas pembagian dan klasifikasi bab-bab fikih saja.

2. Tema khusus

Di dalam al-Quran terdapat lebih dari 50 tema fikih yang khusus, di antaranya sebagai berikut,

1. *Ibdha'*.
2. Ijarah.
3. Warisan.
4. Makanan dan minuman.
5. Iktikaf.
6. Ikrar.
7. Amar makruf dan nahi mungkar.
8. *Anfal*.
9. *Ila'*.
10. Balig.
11. Jual-beli.
12. Jihad.
13. Haji.
14. *Hijr*.
15. Hudud.
16. Ciri-ciri Nabi.
17. *Khumus*
18. Utang.
19. Menyusui.

20. Gadai.
21. Zakat.
22. Lomba dan memanah.
23. Kongsi.
24. *Syuf'ah.*
25. Saksi-saksi.
26. Salat.
27. Perdamaian.
28. Puasa.
29. Jaminan.
30. Talak.
31. Taharah.
32. *Dhihar.*
33. Pinjaman.
34. Pembebasan budak.
35. Akad.
36. Umrah.
37. *'Ahd* (janji).
38. Gasab.
39. *Qasam* (sumpah).
40. Kada.
41. Kafarat.
42. *Li'an.*
43. *Luqathah.*
44. Mubah.

45. Mudarabah.
46. Penghasilan yang haram.
47. Nazar.
48. Nikah.
49. Kesaksian.
50. Titipan dan amanah.
51. Wasiat.
52. Wakaf.
53. *Wakalah.*

Selain itu, ada tema-tema yang lebih khusus dari tema-tema di atas yang terdapat dalam al-Quran, seperti penimbunan, menginap di Mina, memata-matai, poligami, *taqiyah*, tayamum, sanksi perzinahan, pencurian, hak-hak anak, hukum tawanan, mencukur dalam haji, haid, melamar, riba, suap, menyusui, rukuk, puasa musafir, sujud, sujud wajib, sa'i, level penerima warisan, tawaf, mandi, gibah, fajar, lari dari peperangan, kiblat, *qira'at* (bacaan), berkurban, berdiri, kafarat puasa, hal-hal yang diharamkan, menjual dengan harga miring (murah), strategi peperangan, *mahram* karena sebab (perkawinan), *mahram* karena keturunan, *mahram* karena sepersusuan, hal-hal yang diharamkan dalam ihram, masjid, *masyair*, sasaran *khumus*, sasaran zakat, mudarabah, hal-hal yang dapat menyucikan, hal-hal yang membatalkan puasa, tempat salat, niat, mahar, *miqat* haji, hal-hal yang najis, kedurhakaan istri, salat berjemaah, salat *khauf*, salat malam, salat tawaf, salat *qasar*, salat musafir, salat mayit, wudu dan waktu salat.

Pertanyaan:

1. Tulislah definisi ayat-ayat hukum tersebut?
2. Mengapa dalam penjelasan hukum diperlukan keberadaan Nabi dan Imam?
3. Apakah sikap netral terkait dengan pendapat yang mengatakan ketidakbisaan memahami al-Quran dan ketidakperluan terhadap Imam?
4. Apakah bentuk dan lafal al-Quran dalam menjelaskan hukum-hukum? Contohkan masing-masing!
5. Jelaskan metode-metode al-Quran dalam menjelaskan hukum-hukum!
6. Ada berapakah bagian-bagian ayat-ayat hukum? Jelaskan!
7. Bagaimanakah hadis *'Arba'* bisa disesuaikan dengan jumlah ayat-ayat hukum?

Kajian dan Riset

1. Mengapa dalam menjelaskan hukum-hukum, al-Quran selalu menggunakan kata ganti dan kata-kata kerja bentuk maskulin?
2. Kajilah falsafah hukum-hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Quran!
3. Mengapa al-Quran terkadang mencukupkan diri dengan penjelasan global, dan sebagian lagi bersifat parsial. Dan secara umum, segala kasus tidak terjelaskan secara utuh dan sempurna?[]

BAB I

TAHARAH (BERSUCI)

PELAJARAN I: WUDU

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوْا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيْدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ.

Hai orang- orang yang beriman! Apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (usaplah) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub, maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus)

atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Maidah [5]:6)

Ayat al-Quran ini menjelaskan disyaratkannya (penegakan) salat dengan wudu. Dan dengannya dipaparkanlah tiga cara taharah, yaitu wudu, mandi dan tayamum, serta tata cara pelaksanaannya. Dan, di sela-sela ayat tersebut juga dipaparkan kaidah umum yang mengatakan: Tidak ada kesulitan (dalam penerapan hukum Islam).

A. Penjelasan Ayat-Ayat[16]

1. Arti qiyam

Dalam ungkapan إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ, para pakar bahasa mengatakan, bahwa *qiyam* memiliki dua pengertian/penggunaan,[17] yaitu *qiyam li al-syai'* yang bermakna pelaksanaan sesuatu dan *qiyam ila al-syai'*, yaitu keinginan untuk melakukan sesuatu.[18]

Para ahli fikih juga mengatakan bahwa *qiyam al-shalah* ada dua, yaitu *qiyam li al-dukhul* (berdiri untuk memasuki salat) dan *qiyam li al-tahayyu' laha* (berdiri untuk bersiap-siap melaksanakannya). Hampir semua

16 Ayat ini dimulai dengan ungkapan, *Wahai orang-orang yang beriman!* Ungkapan ini selain menjelaskan kelembutan dan perhatian Allah kepada hamba-hamba-Nya yang mukmin, juga menjelaskan sebuah fakta, yaitu setiap orang yang mukmin dipastikan akan sanggup melaksanakan perintah apa yang ada setelah ungkapan tersebut. Dan orang yang tidak memiliki itikad untuk melaksanakannya, berarti tidak memiliki keimanan yang sebenarnya. Hal itu tentunya sarat akan poin moral dan pendidikan yang mengajarkan kepada kita, agar dalam mengeluarkan hukum dan perintah selalu dibarengi oleh kelembutan dan cinta.

17 Kata *qiyam* juga digunakan untuk arti lain, seperti *Qama bi al-amr* dan *Qama 'ala amr* yang keduanya bermakna menjaga hal tersebut.

18 Raghib Isfahani, *al-Mufradat,* kata Qawama.

fakih bersepakat bahwa maksud *qiyam* di sini adalah makna yang kedua, kendati ungkapan mereka satu sama lain berbeda-beda.

Fakhrurrazi, Qurthubi dan Muqaddas Ardabili berkeyakinan bahwa arti إِذَا قُمْتُمْ dalam ayat ini adalah jika kalian berkeinginan/berkehendak untuk melaksanakan salat. Hal ini senada dengan ayat lain yang mengatakan bahwa pada hakikatnya motivator kehendak menempati tempat kehendak tersebut[19] (QS. al-Nahl [16]:98).

Fadhil Miqdad mengatakan konsekuensi ungkapan ini adalah penggunaan kata *ila* hanya sekadar metafora saja. Dia menambahkan arti hakiki dari kata *ila* adalah akhir dari sebuah waktu atau sebuah tempat, dan lebih baik dalam hal ini arti asli tersebut tetap dipertahankan sehingga dengan demikian dapat dikatakan, اذا قمتم زمانا ينتهي الى الصلاة, *Jika kamu berkehendak pada suatu waktu yang berakhir kepada pelaksanaan salat.*[20]

Tampaknya, dari dua pandangan di atas tidak memiliki nilai ilmiah dan amaliah, mengingat dua pandangan ini sama berakhir pada sebuah kesimpulan, yaitu sebelum pelaksanaan salat diharuskan bersuci terlebih dahulu, bukan setelah masuk dan memulai salat. Karena, jika demikian halnya, berarti akan menjadikan keterlambatan (pelaksanaannya) dari waktu yang telah ditentukan.

2. Para mukhathab (objek) ayat

Tidak dapat diragukan lagi jika di dalam ayat itu orang-orang yang beriman menjadi *mukhathab* atau objeknya. Namun, ada sebuah pertanyaan, apakah tanggung jawab pelaksanaan tugas yang terdapat dalam ayat ini dan dalam ayat-ayat yang lain, khusus bagi kaum mukmin saja atau juga mencakup kaum kafir?

19 Fakhrurrazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.150; Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami'li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.82; Ahmad Muqaddas Ardabili, *Zubdah al-Bayan*, hal.15.

20 Miqdad bin Abdullah Sayuri, *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.6.

Untuk menjawab soal di atas, dapat dikatakan, walaupun orang-orang kafir juga memiliki taklif yang sama (mereka juga mukalaf, karena balig dan berakal, *pent*), tetapi dalam ayat ini dan ayat-ayat yang lain objek aslinya adalah kaum mukmin, bukan yang lain. Oleh karena itu, perlu dicari dalil lain untuk menetapkan bahwa kaum kafir juga termasuk mukalaf dalam hal ini.

3. Kesamaan mukmin dan kafir dalam tugas dan tanggung jawab

Sebagian ahli fikih dan tafsir berkeyakinan bahwa orang-orang kafir juga terkena tugas dan taklif, seperti mukmin. Dalilnya terdapat dalam sebuah ayat (QS. al-Baqarah [2]: 22), karena dalam ayat tersebut kata yang digunakan adalah *al-nas* dan tentunya mukmin dan kafir sama-sama manusia.[21]

Selain itu, ada ayat-ayat lain yang mendukung dan menjelaskan secara umum atau khusus persamaan taklif yang harus dilaksanakan oleh mukmin dan kafir. Di antara ayat-ayat tersebut, yaitu (QS. Ali Imran [3]: 98); (QS. al-Muddatstsir [74]: 44); dan (QS. Fushshilat [41]: 7-8).

Di dalam riwayat juga terdapat dukungan terhadap klaim ini, di antaranya ungkapan *iftharadha ala al-'ibad.* Seperti riwayat yang dinukil oleh Sulaiman bin Khalid, dari Imam Ja'far Shdiq as, dia berkata kepada Imam, "Beritahukan aku tentang kewajiban-kewajiban yang diwajibkan kepada para hamba?" Imam menjawab, "Bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah, Muhammad adalah utusan-Nya, mendirikan salat, membayar zakat, puasa pada bulan Ramadan dan ber-*wilayah*. Barangsiapa yang melaksanakannya, memenuhinya (dengan baik), bersahaja (tidak

21 Said bin Hibatullah Rawandi, *Fiqh al-Quran*, jil.1, hal.8; Miqdad bin Abdullah Sayuri, *Kanz al- 'Irfan*, jil.1, hal.6.

berlebih-lebihan) dan menjauhi segala hal yang memabukkan niscaya dia akan masuk surga."[22]

4. Mengapa masih menggunakan khithab (tujuan) kepada kaum mukmin?

Mengapa kaum mukmin yang menjadi objek? Hal itu bisa disebabkan oleh beberapa hal, yaitu sebagai berikut,

a. Keutamaan dan kemuliaan yang terdapat dalam keimanan.
b. Adanya janji penghambaan dan ketuhanan antara Allah dan kaum mukmin.
c. Pelaksanaan perintah-perintah Ilahi, karena hanya mukmin (orang yang percayalah) yang akan melaksanakannya.
d. Karena Islam merupakan syarat diterimanya amal perbuatan.

Atas dasar ini, hanya mukmin saja yang dijadikan objek dalam ayat ini dan perintah-perintah yang lain.

5. Mutlak dan umum

Ayat ini selain membahas hal-hal yang umum, juga mengkaji hal-hal khusus. Contohnya, lahir ayat menunjukkan bahwa siapa pun yang menginginkan untuk melaksanakan salat, tidak peduli dia sedang berhadas atau tidak, harus bertaharah terlebih dahulu. Kemutlakan dan keumumannya tidak dapat dibatasi dan dikhususkan, kecuali oleh Rasul saw dan para Imam as. Dan pengkhususan semacam ini pernah terjadi. Sebagaimana diceritakan oleh Nasa'i dalam *Sunan*-nya, Muslim dalam

---

22 *Wasail al-Syi'ah*, bab-bab mukadimah ibadah, bab 1, hadis ke-17. Perlu diperhatikan, kendati sebagian ulama Ahlusunnah satu keyakinan dengan para ahli hadis dan fikih pengikut Ahlulbait, tetapi sebagian dari mereka dan sebagian dari ulama Imamiyah, seperti pengarang kitab *al-Hadaiq*, Muhaqiq Kasyani memiliki pendapat yang berbeda. Lihat: Miqdad bin Abdullah Sayuri, *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.7, catatan kaki.

Shahih-nya, Buraidah menuturkan, bahwa "Nabi saw telah melaksanakan salat beliau yang lima waktu pada *Fatuh Makkah* (Penaklukan kota Mekah) dengan satu wudu dan beliau mengusap bagian atas sepatu/ sandal beliau. Maka, Umar berkata, 'Anda telah melakukan sesuatu yang belum Anda lakukan sebelumnya.' Beliau menjawab, 'Aku sengaja melakukannya, wahai Umar.'"[23] Dengan mencermati sabda dan sejarah Nabi saw dan para khalifah ini, Ahlusunnah berfatwa keumuman kata اذا قمتم telah dibatasi dan berkata, «Sebenarnya, ungkapan ini bermakna اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون (jika kalian berkeinginan untuk menegakkan salat dan kalian dalam keadaan berhadas)." Dan atas dasar ini mereka mencukupkan wudu satu kali saja untuk beberapa salat.[24]

Di dalam hadis-hadis Imamiyah juga demikian sebagai ganti dari pelaksanaan salat yang banyak terdapat ungkapan cukup dengan satu wudu. Di antara riwayat itu adalah bahwa Zurarah bertanya kepada Imam Muhammad Baqir as, "Apakah (cukup) seorang salat dengan satu wudu untuk salat malam dan salat siang seluruhnya?" Imam Menjawab, "Ya, selama tidak berhadas."[25]

B. Perincian Hukum-Hukum

Di dalam ayat ini terdapat beberapa hukum, yang di antaranya sebagai berikut,

1. Taharah sebagai syarat sah salat

Ungkapan اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم adalah kalimat syarat yang terdiri dari syarat berupa اذا قمتم الى, sedangkan jawabannya adalah فاغسلوا

---

23 *Sunan Nasa'i*, jil.1, hal.86; *Shahih Muslim*, jil.1, hal.160.

24 Muhammad Ali Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*, jil.1, hal.537.

25 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-bab Wudu, bab ke-7, hadis ke-1.

وجوهكم . Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa kapan pun Anda ingin melaksanakan salat, maka bersucilah.

Poin yang perlu diperhatikan di sini adalah dari segi kaidah bahasa *qiyam* untuk salat menjadi syarat, sedangkan membasuh dan mengusap (wudu) merupakan *masyruth*-nya (sesuatu yang bergantung kepada syarat). Akan tetapi, dari sudut pandang fikih dan tafsir sebaliknya, yaitu bersuci dan wudu merupakan syarat, sedangkan salat adalah *masyruth*-nya (sesuatu yang bergantung kepada syarat).

2. Urutan kewajiban taharah

Kalimat اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم menjelaskan sebuah fakta bahwa kewajiban wudu dan bersuci akibat dari diwajibkannya salat, karena ini sudah merupakan konsekunsi dari disyaratkannya bersuci. Hal ini juga dapat diambil dari riwayat, seperti dalam riwayat sahih dari Zurarah yang dinukil dari Imam Muhammad Baqir as, yang bersabda, "Jika waktu telah masuk, wajib bersuci dan salat. Dan tidak sah salat kecuali dengan bersuci."[26] *Waw athaf* yang ada antara bersuci dan salat bermakna *maiyah*, artinya harus bersamaan.

3. Apakah wudu merupakan permintaan independen?

Bisa jadi hal ini dapat ditangkap dari firman Allah Swt, ... *akan tetapi Dia (Allah) berkehendak untuk menyucikan kalian.* Dan menjelaskan bahwa taharah adalah permintaan tersendiri (bukan wajib karena salat). Dan tidak ada yang didapatkan dari wudu kecuali taharah itu sendiri. Adapun dari ayat ini dapat disimpulkan bahwa syariat menginginkan agar salat dilakukan dengan bertaharah, namun apakah Allah juga menginginkan wudu yang tanpa salat, tidak dapat disimpulkan dari ayat tersebut.

---

26 *Ibid.*, bab ke-4, hadis ke-1.

Meskipun ungkapan ini cukup kuat, tetapi kita jangan sampai salah memahaminya. Bagian ayat yang tadi dinukil disebutkan tentang masalah jenabat dan mandi, sedangkan yang ingin kita bahas di sini adalah tentang wudu. Dan, jelas ada perbedaan antara taharah secara mutlak dan permintaan agar berwudu.

Di samping itu, dengan konteks yang ada dalam ayat itu, hanya taharah untuk salat saja yang dimaksudkan. Allah Swt mengharapkan agar orang yang salat dalam keadaan suci. Namun konteks tersebut tidak menunjukkan perintah wudu untuk selain keperluan salat.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa pensyariatan awal untuk wudu itu mengikuti kewajiban salat. Kemudian, pada tahap selanjutnya dijadikan sebagai keabsahan atau syarat pembolehan dan syarat kesempurnaan ibadah-ibadah yang lain, seperti tawaf, menyentuh tulisan dan membaca al-Quran. Allah berfirman, *Tidak (boleh) menyentuhnya kecuali orang-orang yang telah bersuci* (QS. al-Waqi'ah [56]: 79).

4. Sebab-sebab yang mengharuskan wudu dan yang membatalkannya

Sepintas lalu dari ayat yang sedang dibahas, tidak ada singgungan sama sekali tentang sebab-sebab wudu dan pembatalnya. Akan tetapi, jika sedikit direnungkan dan diamati lagi, dapat dilihat adanya indikasi hal tersebut. Karena berkaitan dengan tayamum yang menjadi ganti dari wudu, Allah Swt berfirman, *atau kembali dari tempat buang air (kakus).* Dengan demikian, apa yang terdapat dalam pengganti tentunya ada juga dalam perkara yang diganti. Alhasil, secara global, sebab-sebab dan yang membatalkan wudu juga disinggung dalam ayat di atas.

Batalnya wudu dengan menyentuh dan meraba

Salah satu permasalahan yang dibahas dalam penafsiran ayat tadi adalah batalnya wudu karena menyentuh dan meraba. Berikut ini akan

disajikan beberapa pendapat tentang batalnya wudu, karena menyentuh dan meraba.

1. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Mayoritas fakih Imamiyah berkeyakinan sentuhan fisik tidak membatalkan wudu, baik dengan syahwat atau tidak. Di antara mereka, hanya Ibnu Junaid saja yang menyatakan bahwa yang membatalkan wudu itu adalah menyentuh bagian dari kemaluan depan atau belakang. Dan menurut *ihtiyath,* menyentuh kemaluan dengan bagian luar tangan jika dibarengi dengan syahwat juga membatalkan wudu, baik kemaluan yang haram atau halal. Dan menyentuh bagian dalam kemaluan orang lain juga demikian.

2. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Adapun dalam Ahlusunnah ada empat pendapat: Jazairi dalam bagian kedua dari hal yang membatalkan puasa menulis sebagai berikut,

a. Hanafiyah mengatakan bahwa menyentuh dengan bagian apa pun terhadap anggota mana pun itu dapat membatalkan wudu.
b. Syafi'iyah mengatakan bahwa setiap anggota badan bersentuhan dengan bagian perempuan, baik dengan syahwat atau pun tidak, itu dapat membatalkan wudu.
c. Malikiyah mengatakan, jika yang wudu itu adalah orang yang sudah balig dan untuk tujuan menikmati, maka sentuhan kepada badan yang tak berbusana atau pakaiannya yang tipis itu dapat membatalkan wudu.
d. Hanbaliyah mengatakan bahwa secara keseluruhan menyentuh badan perempuan jika tidak tanpa penghalang dan untuk

tujuan kenikmatan, membatalkan wudu, jika tidak, tidak membatalkan.[27]

Qurthubi juga membawakan pendapat-pendapat di atas dalam menafsirkan ayat, *Atau menyentuh wanita kemudian kalian tidak mendapatkan air maka bertayamumlah.*[28]

Perlu diperhatikan di sini bahwa antara Syafi'iyah dan Hanbaliyah ada titik kesamaan dan kesepakatan, yaitu menurut keduanya frase *lams* dan *mass* itu satu. Akan tetapi, Malikiyah berpandangan bahwa maksud *lams* adalah sentuhan badan sedang *mass* hanya sekedar sentuhan dengan tangan dan menyentuh dengan tangan ini ada syaratnya menurut mereka, yaitu yang menyentuh kemaluannya dengan telapak tangan. Adapun Hanafiyah yang tidak meyakini perbedaan antara *lamasa* dan *massa* maka dari segi fatwa tidak ada perbedaan.[29]

3. Ulasan

Qurthubi yang bermazhab Malikiyah dalam rangka menguatkan pendapat mazhab tersebut mengatakan, "Ayat ini menjelakan tiga hukum; *pertama*, hukum bersetubuh dan junub: ولا جنبا, *kedua*, hukum hadas: أو جاء أحد منكم من الغائط, dan *ketiga*, hukum: لمس. Jika kata yang terakhir ini diartikan mengumpuli/menggauli, bukan menyentuh dengan tangan akan berkonsekuensi pengulangan pembahasan. Selain itu, Umar al-Faruq tidak setuju dengan hal itu."[30]

Di hadapan pendapat ini, Ibnu Jarir Thabari berkata, "Antara dua arti لمس: *menyentuh* dan *menggauli*, yang kedua lebih kuat."[31] Shabuni

27 Abdurrahman Jazairi, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.81; Muhammad Ali Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*, jil.1, hal.537.

28 Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.5, hal.223.

29 *Ibid.*, jil.6, hal.82; Muhammad Ali Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*, jil.1, hal.487.

30 Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.225.

31 Muhammad bin Jarir Thabari, *Jami' al-Bayan*, jil.4, hal.108.

juga menguatkan pandangan mazhab Hanafiyah dan menulis, "Maksud dari kata لمس adalah bersetubuh, karena arti ini yang populer digunakan, terlebih kata tersebut dinisbatkan/di-*mudhaf ilaihkan* kepada *nisa'* (perempuan) yang tidak akan bermakna apa-apa selain bersetubuh."

Tampaknya, ungkapan Thabari dan Shabuni lebih mendekati hakikat dan kebenaran, mengingat hal ini sesuai dengan bahasa al-Quran, riwayat dan bahasa.

Pakar bahasa mengatakan, "مس pada dasarnya bermakna mengharap sesuatu kemudian kata مس dan لمس memiliki arti metafora, yaitu bersetubuh."[32]

Di dalam al-Quran, arti ini juga digunakan. Allah berfirman, *Maryam as berkata, "Wahai Tuhanku! Bagaimana mungkin aku akan memiliki anak, sedangkan aku tidak pernah disetubuhi oleh manusia mana pun"* (QS. Ali Imran [3]: 48; QS. Maryam [19]: 20) dan firman-Nya, *Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami-istri itu bercampur* (QS. al-Mujadalah [58]: 4-5). Dan firman-Nya, *Jika kalian menceraikan mereka sebelum kalian menyetubuhi mereka* (QS. al-Baqarah [2]: 238).

Qurthubi dalam menafsirkan ayat-ayat di atas, *massa* dan *lamasa* itu diartikan menggauli wanita.[33]

Riwayat-riwayat yang beragam dari dua kelompok juga dapat dijadikan dukungan untuk pendapat ini. Di antara riwayat dari Ibnu Abbas yang mengatakan, "*Al-lamsu, al-massu* dan *al-ghasyyanu* bermakna jimak atau bersetubuh.[34] Aisyah juga mengatakan, 'Sesungguhnya, Rasulullah saw mencium sebagian istrinya, kemudian keluar untuk salat dan tidak berwudu (lagi).'"[35]

32 *Shihah al-Lughah, Maqayis al-Lughah*, kata *massa dan lamasa*

33 Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.17, hal.283.

34 *Ibid.*, jil.6, hal.104.

35 *Sunan Tirmidzi*, jil.1, hal.57.

Riwayat melalui jalur Imamiyah, Ibnu Abi Umair meriwayatkan dari Imam Shadiq as, "Tidak perlu wudu untuk (keluarnya) *madzi* karena birahi, juga dari ereksi, juga dari cumbuan (ciuman), juga dari menyentuh kemaluan dan juga dari berbaring bersama perempuan."[36]

Dari apa yang sudah disebutkan, jelaslah antara bacaan *lamastum* dengan *mad* di huruf *lam* atau tanpa *mad*, tidak ada perbedaan. Kendati, ada beberapa orang yang mengatakan yang tanpa *mad* itu tidak menunjukkan arti bersetubuh.

4. Kegiatan-kegiatan yang wajib dilakukan dalam wudu

Sebelum masuk kepada kegiatan-kegiatan yang diwajibkan dalam wudu, perlu diingatkan terlebih dahulu bahwa al-Quran hanya menjelaskan membasuh muka dan tangan serta mengusap kepala dan kaki. Dan tidak memberi nama apa pun kepada kegiatan-kegiatan tersebut. Penamaan amalan ini dilakukan oleh Rasulullah saw sendiri, sebagaimana sabda beliau, "Sesungguhnya, aku diperintahkan untuk berwudu jika aku ingin mendirikan salat."[37] Kemudian, istilah itu populer di kalangan kaum mukmin.[38]

Dalam ayat di atas terdapat empat kegiatan yang gabungan kegiatan-kegiatan tersebut dinamakan dengan wudu.

---

36 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-bab yang Membatalkan Wudu, bab ke-9, hadis ke-2.

37 *Sunan Nasa'i*, jil.1, hal.86.

38 Para pakar bahasa meyakini kata wudu adalah *masdar*, yang arti aslinya kebaikan dan kebersihan. Dan kata *wadhu'* bermakna air yang dari situ wudu diciptakan. Lihatlah *al-Misbah al-Munir*, *Shihhah al-Lughah* dan *Maqayis al-Lughah*, kata *wadha'a*; akan tetapi para fakih berkeyakinan bahwa *wudhu'* adalah *isim masdar*, sedang *masdar*-nya adalah *tawadhdhu'*. Lihatlah: Syahid Tsani, *al-Lum'ah al-Damasyqiyah*. (*Syarah al-Lum'ah*), jil.1, hal.79. Alhasil, karena persamaan antara *wadhu'* dan *wudhu'*, akhirnya syariat menamakan pekerjaan-pekerjaan khusus yang menyebabkan kebersihan lahiriah dan batiniah dengan nama wudu.

a. Membasuh wajah

Kegiatan pertama untuk wudu yang telah disebut dalan ayat ini adalah membasuh wajah. Di sini bisa jadi muncul sebuah pertanyaan, yaitu apakah batasan dari wajah yang harus dibasuh? Masalah ini merupakan salah satu titik perbedaan antara Imamiyah dan Ahlusunnah.

1. Batasan wajah

Imamiyah berkeyakinan batasan wajah, yaitu dari atas dimulai dari tumbuhnya rambut kepala sampai bagian bawah, yaitu ujung dagu, sedangkan batas sisi kiri dan kananya, yaitu dua sisi seukuran dua jari, ibu jari dan jari tengah. Adapun Ahlusunnah dengan bersandarkan pada arti bahasa *muwajahah* yang menjadi sumber kata wajah mengatakan sebagai berikut, "Batasan wajah dari atas dimulai dari jidat sampai ke dagu, dan sisi kanan dan kiri adalah dari telinga ke telingan."[39] Sufyan Tsauri, Syafi'i, Ahmad dan sebagian yang lain mengatakan bahwa yang di depan telinga adalah bagian dari muka, sedangkan yang di belakang telinga termasuk bagian kepala.[40]

Ulasan

Ketika Ahlusunnah mengatakan wajah diambil dari kata *muwajahah*, yang berarti berhadap-hadapan sehingga bagian depan kepala termasuk telinga masuk di dalamnya, maka harus dikatakan sebagai berikut,

Pertama, kata *muwajahah* diambil dari kata *wajh* dan bukan sebaliknya.

Kedua, untuk kejelasan arti *muwajahah*, terlebih dahulu arti wajah harus dijelaskan, jika tidak, akan terjadi *daur* (sirkel) sebagaimana

39 Muhammad bin Husain Fahrurrazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.157; Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.83.

40 *Sunan Tirmizi*, kitab *Taharah* , hadis ke-35.

yang terjadi dalam *mu'anaqah* (berpelukan-pelukan) dan *mushafahah* (bersalam-salaman).

Ketiga, jika berhadap-hadapan menjadi penjelas dari arti wajah, adakah ulama Ahlusunnah yang menerima leher, dada dan perut sebagian dari wajah dengan dalil hal-hal tadi tampak dalam *muwajahah*, dan pelipis tidak masuk dalam wajah karena tidak tampak dalam *muwajahah*?

Tampaknya, arti wajah, batasan dan cara basuhannya adalah masalah uruf dan tidak perlu kepada definisi dan batasan lain. Bukti klaim ini adalah seperti uruf yang dapat dipahami dalam ayat, *Maka hadapkanlah seluruh badanmu ke arah Masjidil Haram* (QS. al-Baqarah [2]: 150), dengan arti seluruh badan. Dan dari ayat lain, *Bawalah gamisku ini dan usapkan ke wajah ayahku* (QS. Yusuf [12]: 93), yang arti wajah dalam ayat tersebut lebih sempit.

Dan juga apakah dengan satu tangan atau dua tangan harus dibasuh? Dari atas atau dari bawah? Semuanya harus dikembalikan kepada uruf dan kebiasaan. Akan tetapi, di dalam riwayat, hal ini sudah dibatasi dan ditentukan karena wudu adalah sebuah ibadah agar tidak ada orang yang menambahi atau menguranginya.

Oleh karena itu, dalam riwayat Zurarah ketika beliau bertanya tentang batasan wajah kepada Imam Shadiq as. Beliau bersabda, "Wajah yang difirmankan oleh Allah Swt dan diperintahkan untuk dibasuh serta tidak boleh ada yang menambahi atau menguranginya, jika ditambah dia tidak akan diberi pahala dan jika dikurangi dia akan berdosa. Wajah itu adalah apa yang tercakup dalam jari tengah dan ibu jari dari awal munculnya rambut kepala sampai ke dagu dan juga apa yang dibasuh oleh dua jari tersebut dari wajah secara bulat maka itulah wajah yang dimaksud.' Zurarah bertanya, 'Apakah pelipis termasuk bagian dari wajah?' Beliau menjawab, 'Tidak.'"[41] Dalam riwayat ini Imam as telah

41 *Wasail al-Syi'ah,* Bab-Bab Wudu, bab ke-17, hadis ke-1.

menentukan batasan wajah dan secara tegas mengeluarkan pelipis (antara mata dan telinga) dari batasan wajah.

1. Kulit atau rambut?

Di sini mungkin juga muncul sebuah pertanyaan, apakah dalam wudu kulitkah yang harus dibasuh atau hanya cukup membasuh bulu alis saja? Jawablah adalah semua fakih, baik pengikut Ahlulbait as atau dari Ahlusunnah sepakat bahwa jika kulit yang di bawah bulu/atau di bawah rambut tampak, wajib untuk dibasuh.[42] Memang, Fakhrurrazi menulis bahwa rambut atau bulu-bulu yang jarang wajib dibasuh sesuai fatwa Syafi'iyah, sedangkan Hanafiyah tidak mewajibkannya. Dalil Syafi'iyah menurutnya lahir dari فاغسلوا وجوهكم karena wajah itu identik dengan seluruh kulitnya.[43]

Yang benar adalah kata wajah tidak memiliki arti yang disampaikan oleh Fakhurrazi tadi, karena wajah juga dapat dikatakan kepada kulit yang ditutupi oleh rambut atau bulu. Oleh karena itu, dalam riwayat Imamiyah hal ini sudah ditegaskan, seperti dalam riwayat Zurarah yang dinukil dari Imam Shadiq as, yang bersabda, "Setiap sesuatu yang ditutupi oleh rambut/bulu, maka tidak ada kewajiban bagi manusia untuk membasuhnya dan tidak dicari-cari (disela-sela agar sampai ke kulit), tetapi cukup dijalankan air di atasnya."[44]

2. Membasuh tangan

Kegiatan wudu kedua yang disinggung oleh ayat di atas adalah membasuh kedua tangan. Allah berfirman, ... *dan (basuhlah) tangan kalian sampai siku-siku.* Asal kata *rafaqa* bermakna kesepakatan tanpa kesulitan, siku-siku disebut *mirfaq* dalam bahasa Arab, karena ia

42 *Al-Fiqh àla al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.63; *Jawahir al-Kalam,* jil.2, hal.156; Ruhullah Musawi Khomeini, *Tahrir al-Wasilah,* jil.1, hal.21; Muhammad bin Husain Fakhrurrazi, *Tafsir al-Kabir,* jil.11, hal.158.

43 Muhammad bin Husain Fakhrurrazi, *Tafsir al-Kabir,* jil.11, hal.158.

44 *Wasail al-Syi'ah,* Bab-Bab Wudu, bab ke-46, hadis ke-3.

merupakan sarana kemudahan untuk bertumpu bagi manusia. Sebagian lagi mengatakan, *marfiq* atau *mirfaq* adalah tempat persambungan antara hasta dan lengan atas.[45]

Di sini ada dua pembahasan, yaitu *pertama*, apakah siku-siku termasuk dari objek yang harus dibasuh atau tidak? *Kedua*, awal basuhan dari siku-siku ataukah dari ujung jari?

3. *Arti kata* "ila"

Tanpa diragukan lagi, kata *"ila"* termasuk dari huruf yang menunjukkan arti akhir dan siku adalah batas akhir dari basuhan.[46] Pertanyaan paling mendasar adalah apakah siku-siku termasuk yang harus dibasuh ataukah tidak? Para fukaha Imamiyah bersepakat akan wajibnya membasuh siku baik sebagai kewajiban asal atau sebagai kewajiban pengantar saja.[47]

Qurthubi sebagai salah satu mufasir fikih Ahlusunnah menulis bahwa mayoritas ulama berkeyakinan bahwa siku-siku masuk dalam objek basuhan, karena apa yang jatuh setelah kata *ila* merupakan bagian atau sejenis dengan apa yang ada di sebelumnya.[48] Sebagian yang lain juga berkeyakinan bahwa kata *ila* di sini sama seperti ayat yang mengatakan, ... *dan janganlah kamu memakan harta mereka bersama hartamu* (QS. al-Nisa [4]: 2), yang bermakna bersama. Dengan demikian, siku-siku juga harus

---

45 Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*; Jauhari, *Shihah al-Lughah*, kata *Rafaqa*.

46 Dalam hal ini ada dua sisi pembahasan; *pertama*, dari sisi masuknya *ghayah dalam mughayyi* yang sebagian mengatakan: Jika *ghayah* termasuk dalam jenis *mughayyi*, maka *ghayah* termasuk dalam *mughayyi*. Berbeda jika *ghayah*-nya menggunakan kata *hatta*. *Kedua*, pembahasan dari sisi arti *ghayah*; ada yang mengatakan jika batas akhir itu untuk hukum, maka selain *ghayah* itu tidak masuk dalam *mughayyi*, ia juga tidak terkena hukum apa pun. Berbeda jika *ghayah* sebagai batasan dari *mudlu'*. Muhammad Ridha Muzhaffar, *Ushul al-Fikih*, jil.1, hal.124; Akhund Khurasani, *Kifayah al-Ushul*, hal.208.

47 Muhammad Hasan Najafi, *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.159.

48 Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.86.

dibasuh.[49] Memang, dari Ahlusunnah hanya sebagian dari Malikiyah, juga Daud Isfahani yang bermazhab Syafi'iyah serta Zufar[50] dari mazhab Hanafiyah yang menyatakan siku-siku tidak wajib dibasuh.[51]

Yang benar adalah *ila* dalam hal ini bermakna ujung atau batas akhir, namun demikian tidak bisa secara serta-merta batas akhir dan apa yang setelahnya dimasukkan. Hal itu diperlukan *qarinah*/konteks lain. Karena dalam ayat seperti ini, *Mahasuci Allah, yang telah memperjalankan hamba- Nya pada suatu malam dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsa* (QS. al-Isra [17]: 1), *ghayah* masuk dalam *mughayyah*. Akan tetapi, dalam ayat, ... *maka tunggulah sampai kondisinya lapang* (QS. al-Baqarah [2]: 281). Dalam hal ini *ghayah* tidak masuk dalam *mughayyah*. Dan di sini, karena konteks yang *muttashil* tidak ada, haruslah kita cari *qarinah munfashil*-nya. Dan dari kompilasi riwayat yang ada tentang wudu, dapat disimpulkan bahwa membasuh siku-siku itu hukumnya wajib.

4. *Awal basuhan*

Mayoritas ulama Imamiyah memfatwakan wajib memulai basuhan dari siku-siku, walaupun Sayid Murtadha mengganggapnya sebagai sunah. Ibnu Idris meyakini bahwa mengakhiri basuhan hingga siku hukumnya makruh.[52] Akan tetapi, fatwa ulama Ahlusunnah adalah memulai dari ujung jari. Fakhrurrazi menulis bahwa sunah menuntut air dialirkan dari telapak tangan menuju siku-siku dan jika melakukannya terbalik, mayoritas ulama berkata bahwa hal ini tidak merusak keabsahan wudu, kendati sebagian dari mereka juga mengatakan tidak boleh.[53]

---

49 *Ibid.*

50 Abul Hudail, Qais bin Salim, salah satu fakih mazhab Hanafiyah wafat tahun 185 H.

51 Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.86; Muhammad Hasan Najafi, *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.160.

52 Allamah Hilli, Hasan bin Yusuf bi Muthahhar, *Mukhtalaf al-Syi'ah*, jil.1, hal.109; Muhammad Hasan Najafi, *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.162.

53 Muhammad bin Husain Fakhrurrazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.158.

Dalam kasus ini, tidak banyak perbedaan yang muncul. Sebab, perbedaan itu muncul dari pengartian kata *ila* yang menunjukkan akhir dari tujuan (basuhan).

Faktanya adalah bahwa *ila* ini sama sekali tidak memiliki konotasi untuk mengatakan apakah wajib dimulai dari siku dan diakhiri di ujung jari atau sebaliknya. Karena itu adalah masalah uruf/kebiasaan saja. Yang mungkin dapat dipastikan dari kata *ila* tersebut adalah ia membatasi hal yang dibasuh bukan akhir basuhan. Dan untuk menentukan akhir/ujung ini perlu kembali kepada uruf. Dan sangat gamblang jika merujuk kepadanya, maka pandangan Imamiyah-lah yang bisa dibenarkan, karena seperti sebuah contoh dalam uruf dan sosial saat seseorang disuruh untuk mengecat sebuah dinding: Catlah dinding ini dari bawah ke atas, perintah ini secara uruf bukan berarti orang itu harus betul-betul mengecat dari bawah ke atas.

Pertanyaan:

1. Apakah dalil kesamaan kafir dan mukmin di hadapan taklif?
2. Mengapa dalam menjelaskan hukum-hukum, al-Quran hanya melakukan *khithab* kepada mukmin saja?
3. Apakah bersuci itu merupakan permintaan independen ataukah mengikuti tuntutan lain?
4. Apakah ungkapan: لامستم النساء menunjukkan akan batalnya wudu dengan menyentuh? Mengapa?
5. Jelaskan polemik aliran-aliran Islam tentang menyentuh itu membatalkan wudu!
6. Jelaskan arti kata *ila* dalam bahasa, usul fikih dan tafsir!

7. Jelaskan pendapat para fukaha Ahlusunnah dan dalil mereka bahwa membasuh tangan harus dimulai dari ujung jari dengan menyertakan sanggahan Imamiyah!

Kajian dan Riset

1. Apakah dari ayat-ayat di atas dan yang lainnya dapat disimpulkan wajibnya niat?
2. Apakah dapat disimpulkan kewajiban kesinambungan dan berurutannya kegiatan wudu?
3. Apakah tugas orang yang terpotong tangannya? Dari ayat-ayat di atas, apa yang dapat disimpulkan?

PELAJARAN 2: MENGUSAP

A. Mengusap Kepala

Kegiatan dalam berwudu yang ketiga yang dijelaskan dalam ayat itu adalah mengusap kepala, dalam firman-Nya: وامسحوا برؤسكم. Frase *masaha* secara bahasa berarti menarik sesuatu di atas sesuatu yang lain. Sebagian pakar bahasa yang lain juga menambahkan *masaha* juga dapat memiliki arti membasuh.[54]

Dalam hal ini juga perlu disampaikan, walaupun *masaha* juga dapat diartikan sebagai membasuh, tapi karena pertentangan dengan membasuh (yang sudah dibahas di awal) maka lebih cocok kalau ia diartikan dengan mengusap.

Ibnu Arabi dalam mendefinisikan mengusap, berkata, "Mengusap adalah menjalankan tangan atas sesuatu yang diusap dan di dalam wudu, berarti menyampaikan air kepada benda yang diusap. Sedang membasuh adalah menyampaikan air kepada sesuatu yang dibasuh."[55]

Atas dasar definisi di atas, perbedaan antara mengusap dan membasuh dapat dijelaskan sebagai berikut: Membasuh adalah menyampaikan air kepada anggota tubuh yang dibasuh tanpa perantara, sedangkan mengusap adalah menyampaikan air kepada anggota tubuh yang diusap dengan alat bantu sebuah benda.

54 Dikatakan *masaha al-syai' bi al-ma'* bermakna menjalankan/menggerakkan tangan di atasnya, sedangkan *al-mashu* bisa bermakna mengusap dengan tangan atau membasuh. Ibnu Faris, *Maqayis al-Lughah; al-Mishbah al-Munir; al-Nihayah fi Gharib al-Hadits wa al-Atsar,* kata *Masaha.*

55 Muhammad bin Abdullah Ibnu Arabi, *Ahkam al-Quran,* jil.1, hal 568.

Ukuran Mengusap

Terdapat perdebatan yang cukup tajam di antara para fukaha mengenai ukuran dan seberapa jauh mengusap itu harus dilakukan.

a. Pendapat-pendapat

1. Imamiyah dan Syafi'iyah berkeyakinan cukup hal itu dianggap sebagai usapan.[56]
2. Hanafiyah berkata, "Mengusap seperempat kepala yang berarti sama dengan luas telapak tangan dan dimana pun diusap sudah mencukupi, *alias* sah."
3. Malikiyah dan Hanbaliyah meyakini mengusap harus dilakukan di seluruh kepala. Hanbaliyah menambahkan telinga juga harus dibasuh serta harus dimulai dari awal tumbuhnya rambut hingga belakang kepala.[57]

Ibnu Arabi dan Qurthubi dalam menafsirkan ayat tersebut, menuliskan bahwa ada sebelas pendapat tentang ukuran mengusap.[58]

b. Ulasan

Malikiyah dalam rangka menguatkan pendapat mereka berkata sebagai berikut, "Kepala yang dibahas dalam pembahasan wudu merupakan organ tubuh yang terkenal, yang sebagiannya berupa wajah/muka, dan mengingat wajah sudah dibasuh, sisa kepala yang ada (tentunya) harus diusap pula."[59]

---

56 Muhammad Hasan Najafi, *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.170.

57 Abdurrahman Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.54-61.

58 Muhammad bin Abdullah Ibnu Arabi, *Ahkam al-Quran*, jil.1, hal.568. Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.87. Sebagian pendapat itu mengatakan: Mengusap satu helai rambut, tiga helai rambut, mengusap ubun-ubun, mengusap seperempat, mengusap dengan satu jari, mengusap dengan semua jari.

59 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.6, hal.87.

Fakhrurrzi dalam rangka menjustifikasi pendapat Syafi'iyah menulis sebagai berikut: Ada perbedaan antara ungkapan *masahtu yadiy bi al-mindil* dengan *masahtu al-mindil*. Karena yang pertama bermakna aku mengusap seluruh handuk, sedangkan yang kedua bermakna mengusap sebagian saja dari handuk tersebut.[60]

Shabuni juga dalam rangka membela pendapat Hanafiyah dan Syafi'iyah (pendapat tersebut hampir sama dengan pendapat Imamiyah) menulis sebagai berikut: Kata *ba'* itu berarti sebagian dan tidak tepat jika itu dianggap sebagai *ba' zaidah* (tambahan). Oleh karena itu, kesimpulannya adalah usaplah sebagian dari kepala kalian. Kendati dalam lanjutan tulisannya, Shabuni menulis bahwa mengusap sebagian saja darinya sudah mencukupi, tapi mengusap seluruh kepala itu merupakan tindakan berhati-hati.[61]

Para fukaha Imamiyah untuk menetapkan pendapat mereka yang mengatakan bahwa cukup mengusap sebagian dari kepala telah mengajukan beberapa dalil berikut,

1. Kemutlakan ayat *wa-msahu bi ru'usikum* yang berarti kewajiban mengusap kepala, tentunya juga mencakup sebagian dari kepala tersebut.
2. Riwayat-riwayat, di antaranya hadis dari Zurarah yang mengatakan, "Aku bertanya kepada Imam Shadiq as, 'Dari mana awal mengusap kepala dan kaki?' Beliau menjawab, 'Wahai Zurarah! Rasulullah saw telah mengatakannya dan telah diturunkan dalam kitab Allah Swt, bahwa Allah Swt berfirman, ... *maka basuhlah wajah kalian*..., maka darinya kita ketahui bahwa wajah seluruhnya itu harus dibasuh. Kemudian

60 Muhammad bin al-Husain Fakhrurrazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.160.

61 Muhammad Ali Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*, jil.1, hal.539.

beliau melanjutkan, ... *dan tangan-tangan kalian hingga siku-siku...*, maka tangan disambungkan dengan siku-siku dengan wajah, maka darinya kita ketahui bahwa yang harus dibasuh dari tangan adalah sampai siku-siku. Kemudian ungkapan-Nya dipisah dan berfirman, ... *dan usaplah sebagian kepala kalian...*, maka darinya kita ketahui bahwa hanya sebagian kepala sajalah yang harus diusap karena huruf *ba'* yang ada pada kata tersebut. Kemudian menyambung kedua kaki dengan kepala sebagaimana menyambungkan tangan dengan wajah. Maka, Allah berfirman, ... *dan kaki-kaki kalian hingga kedua mata kaki* (ka'bain). Maka, tahulah kita ketika keduanya disambungkan dengan kepala bahwa sesungguhnya, kita hanya diharuskan mengusap atas sebagian saja darinya.'"[62]

Dalam riwayat ini dengan menegaskan mengusap sebagian kepala, Imam as menisbatkan penjelasannya dari hadis Nabi saw dan apa yang disimpulkan dari ayat al-Quran.

3. *Ba'* yang ada dalam ayat tersebut bermakna *tab'idh*, yaitu sebagian.

Jika seseorang berkata, "Sesungguhnya, *ba'* yang ada dalam ayat ini bermakna melekat, kita dapat menjawabnya bahwa maksud ayat tersebut akan tetap seperti apa yang kita harapkan. Karena sangat berbeda saat kita mengatakan *masahtu yadiy bi al-mindil* dengan *masahtu al-mindil.* Sesuai redaksi pertama mengusap sebagian handuk dan yang kedua mengusap sebagian darinya saja.

62 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab Wudu, hal.23, hadis ke-1.

4. Sanggahan Ibnu Arabi

   Ibnu Arabi menulis jika seseorang sedikit saja mengenal bahasa Arab, maka dia tidak akan mengatakan hal ini dan tidak mungkin huruf ba' bermakna sebagian. Karena jika tidak, maka hal itu juga harus dilakukan untuk kasus tayamum. Mengingat Allah Swt berfirman, *fatayammamu sha'ida(n) thayyiba(n), famsahu biwujuhukim wa aidiykum* (QS. al-Nisa [4]: 44), dia menambahkan huruf *ba'* bermakna penjelasan terhadap sesuatu yang akan diusapkan (air). Artinya, usapkanlah air ke atas kepala kalian.[63]

5. *Ba'* dan arti sebagian

   Dengan mencermati sanggahan Ibnu Arabi tentang arti huruf *ba'* dan dia menuduh mereka yang mengatakan *ba'* bermakna *tab'idh* sebagai orang yang tidak tahu apa-apa, di antara mereka tentunya ada Imam Ja'far Shadiq as. Oleh karena itu, sangat tepat jika kita sedikit mengkaji tentang hal ini supaya hakikatnya dapat kita singkap.

   Perlu disampaikan bahwa ungkapan tersebut merupakan pendapat pakar bahasa, seperti Ashmu'i, Farisi, Qutaibi dan pakar sastra lainnya dari kota Kufah.

   Fayyumi dalam *al-Mishbah* mengatakan bahwa *ba'* bermakna *tab'idh* (sebagian) dan tidak berkonotasi secara keseluruhan. Dan hanya cocok untuk yang ada hubungannya dengan sebagian (bukan keseluruhan). Ini merupakan pendapat ulama Kufah.[64]

---

63 Muhammad bin Abdullah Ibnu Arabi, *Ahkam al-Quran*, jil.2, hal.571.

64 Ahmad bin Muhammad Fayyumi, *Mishbal al-Munir*, kata *Ba'dh*; lihat juga: Ibnu Hisyam, *Mughni al-Labib*, huruf *Ba'*.

Sesuai penukilan Fayyumi para pakar bahasa yang setuju dengan pendapat ini, di antaranya Abdullah Qutaibi,[65] Abu Ali Farisi,[66] Ashmu'i[67] dan Ibnu Junnah[68] yang keseluruhannya pakar bahasa dan ahli sastra.[69]

Dari sisi yang lainnya adalah Ibnu Malik[70], Ibnu Sikkit[71], Abu Zaid Anshari[72] dan Imam Syafi'i yang juga pakar bahasa mengatakan bahwa *ba'* yang ada dalam ayat yang dibahas bermakna sebagian.

6. Perbandingan mengusap dalam wudu dan tayamum

Adapun perkataan Ibnu Arabi bahwa tayamum juga harus diperlakukan sama. Jawaban Imamiyah, bahwa memang demikian pendapat kita (hanya sebagian saja yang diusap), tetapi jawaban ulama Ahlusunnah adalah bahwa kata *famsahu biwujuhikum* itu merupakan ganti dari mandi, dan mengingat yang diganti adalah mandi, maka sudah cukup. Dengan demikian, penggantinya juga bersifat umum.[73]

---

65 Abu Muhammad, Abdullah bin Qutaibah seorang ahli nahu, sastrawan, sejarawan, seorang muhadi dan seorang fakih, pengarang kitab *Adab al-Katib* dan *Misykilat Ma'an al-Quran.*

66 Abu Ali, Hasan bin Ali Farisi, salah seorang pakar nahu tersohor pengarang kitab, *Idhah fi al-Nahw wa al-Takmilah.*

67 Abu Said, Abdul Malik Ashmu'i, murid Khalil bin Ahmad dan Abu Amr bin 'Ala dan termasuk tokoh bahasa dan sastra Arab, pengarang kitab *al-Addad* (Lawan Kata), Ashma'iyah dan lain-lain.

68 Usman bin Janni, pengarang kitab *Lam' fi al-Nahw.*

69 Abu Abdillah bin Muhammad, ibnu Malik, pengarang kitab *Kafiyah wa Syafiyah, Alfiyah, Syarh Tashil.*

70 Ya'qub bin Yusuf yang dikenal dengan sebutan Ibnu Sikkit, salah seorang pakar bahasa, sastra Arab dan pengarang kitab *Ishlah al-Mantiq, al-Alfazh,* dan *al-Addad.*

71 Saìd bin Aus, seorang pakar nahu dan bahasa yang sangat terkenal, pengarang kitab *Nawadir fi al-Lughah.*

72 Muhammad Ali Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran,* jil.1, hal.539.

73 *Ibid.*

7. Penentuan benda untuk mengusap

   Adapun jika *ba'* untuk menegaskan benda untuk mengusap, perlu dipertanyakan jika ada kata *masaha,* kemudian tidak disebutkan *ba'* seperti *ila al-mirfaqain tsumma masaha ra'sahu bi yadihi,*[74] apakah Ibnu Arabi yang sastrawan ini sanggup mengatakan bahwa karena tidak ada huruf *ba'*, bahwa sesuatu untuk mengusap itu adalah selain air? Di sini huruf *ba'* tidak ada hubungannya dengan benda apa yang akan digunakan untuk mengusap. Serta tidak perlu dilupakan jika *ba'* dalam kata *bi yadihi* bermakna *isti'anah* dan tidak perlu didiskusikan kembali.

   Apakah menafsirkan huruf *ba'* dengan benda untuk mengusap itu lebih umum dibandingkan penentuan kadar yang diusap?

   Oleh karena itu, lebih baik kita katakan bahwa di tempat-tempat ketika *ba'* tidak disebutkan, hal itu untuk sebuah tujuan, yaitu menjelaskan mengusap itu sendiri. Adapun jika disebutkan *ba'*-nya, berarti bermaksud penentuan ukuran dan batas usapan.

c. *Dua hal*

Hal *pertama*: Apakah ketika mengusap kepala itu harus yang tanpa penutup atau boleh juga mengusap kepala yang ada penutupnya? Fakhrurrazi mengatakan bahwa Ahmad Auza'i[75] dan Tsauri berkeyakinan mengusap *'imamah* (penutup kepala untuk laki-laki-editor) itu juga dibolehkan.

Yang benar adalah zahir dan konteks kalimat *wa-msahu bi ru'usikum* tidak dapat digunakan untuk mengusap kepala yang berpenutup *'imamah*.

---

74 *Sunan Nasa'i*, jil.1, hal.71-72.

75 Abu Amr, Abdurrahman bin Amr bin Ahmad, wafat 157 Hijriah

Hal *kedua*: Syafi'iyah dan Hanbaliyah berkeyakinan bahwa tidak apa-apa mengganti mengusap itu dengan membasuh.[76]

Tanpa diragukan lagi ungkapan yang terdapat dalam ayat ini adalah mengusap, bukan membasuh dan di antara keduanya sangat jelas berbeda.

Hadis-hadis pengikut Ahlulbait as dan Ahlusunnah juga menjelaskan hal yang sama, sebagaimana kita membaca hadis *marfuk*, dari Muhammad bin Yahya, dari Imam Shadiq as yang mengatakan, "Tidak boleh sehelai rambut pun terkena tetesan air."[77] Dan di dalam riwayat yang juga disebutkan, "Wudu itu (memiliki) dua kegiatan membasuh dan dua kegiatan mengusap."[78]

B. Mengusap Kaki

Kegiatan keempat wudu yang disinggung oleh ayat mulia ini adalah mengusap kaki. Allah berfirman, ... *dan kaki-kaki kalian sampai kedua mata kaki (ka'bain)*. Seluruh ahli fikih Ahlusunnah, di antaranya Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanbaliyah berkeyakinan bahwa harus membasuh kaki sampai kedua mata kaki (ka'bain).[79]

Adapun Thabari dan para fukaha Imamiyah berkeyakinan yang dimaksud adalah mengusap kaki sampai kedua mata kaki *(ka'bain)*, bukan membasuh, dengan sebuah perbedaan, Thabari menyatakan mengusap secara umum.[80]

76 Abdurrahman Jaziri, *al-Fiqih 'ala Madzahib Al-Arba'ah*, jil.1, hal.54-61.

77 *Wasa'il al-Syi'ah*, Bab-Bab Wudu, bab ke-37, hadis ke-1.

78 Jalaluddin Suyuthi, *al-Durr al-Mantsur*, jil.3, hal.28.

79 Abdurrahman Jaziri, *al-Fiqih 'ala Madzahib Al-Arba'ah*, jil.1, hal.54-61.

80 *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.206; Muhammad bin Jarir Thabari, *Tafsir Thabari*, jil.4, hal.466.

1. Bacaan kata *"arjul"* penentu dibasuh dan diusapnya kaki

Sumber perbedaan dalam penafsiran masalah *arjul* adalah perbedaan bacaan pada frase *arjul,* karena kata tersebut dapat dibaca dengan tiga bentuk:

a. Dibaca *nashab* yang merupakan bacaan populer. Ini merupakan bacaan Nafi, Ibnu Amir dan Kasa'i dengan dalil di-*athaf*-kan kepada *aydiyakum* atau men-*taqdir*-kannya kepada kata *faghsilu.*

b. Bacaan *jar* yang merupakan bacaan Ibnu Katsir, Hamzah dan ulama lainnya. Ada beberapa sebab bacaan ini,

   1. *Athaf* kepada kata *ruusikum* secara lafal dan makna, yang hasilnya kaki harus diusap.

   2. *Majrur* karena huruf *jar* yang dikira-kirakan, yang hasilnya juga mengusap.

   3. *Athaf* kepada *aydiyakum,* tetapi karena berdekatan dengan sesuatu yang *majrur,* akhirnya ikut dibaca *jar* juga. Seperti إِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ (QS. Hud: [11]: 27) dan ujung-ujung kaki pun, juga harus dibasuh.[81]

   Zamakhsyari juga mengajukan sebuah kemungkinan: Posisi *jar* yang ada pada kata *arjul* disebabkan oleh sebuah peringatan. Artinya adalah dimungkinkannya penggunaan air akan membuat *israf* (berlebihan dalam pemakaian air) sehingga harus di-*athaf*-kan kepada sesuatu yang diusap.[82]

81 Samin Halabi, Abu Abbas bin Yusuf, *Durr al-Mashun fi 'Ulum Kitab al-Makmun,* jil.2, hal.493-497.

82 Mahmud bin Umar Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf,* jil.1, hal.611.

c. Bacaan *rafa'*, yang menjadi bacaan Hasan, Walid bin Muslim dan Sulaiman A'masy dengan men-*taqdir*-kan sifat dari sesuatu yang dibasuh yang intinya sama dengan bacaan *nashab*.[83]

2. Ulasan

Yang benar adalah bacaan *nashab*, tetapi dengan di-*athaf*-kan kepada maknanya atau *mahal jar-majrur*. Yang contoh hal ini banyak dijumpai dalam obrolan orang-orang Arab, karena *i'rab* dengan *mujawarah* banyak dipungkiri oleh para ahli nahwu, seperti Nuhas,[84] Abul Baqa' Hanafi,[85] Ibnul Jani dan Shairafi.[86] Mereka yang membolehkan juga memberikan beberapa persyaratan, di antaranya tidak membuat kerancuan pemahaman.

Adapun bacaan *nashab* dengan di-*athaf*-kan kepada *wujuhakum* menurut ungkapan Fadhil Miqdad adalah *athaf* yang ngawur atau menurut ungkapan Thabari mendahulukan atau mengakhirkan yang tidak tepat, karena kalau disusun ayat tersebut akan berbunyi sebagai berikut,

فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ امْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ

Adapun bacaan *rafa'*, *pertama*, ia perlu pada sesuatu yang dikira-kirakan, yang itu bertentangan dengan dasar asal pembicaraan. *Kedua*,

83 Muhammad bin Ahmad Qurthubi, *al-Jami'li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.91; Ahmad Mukhtar Umar dan Abdul Salim Mukarram, *Qira'ah Quraniyah*, jil.2, hal.194.

84 Abu Ja'far, Ahmad bin Muhammad Ismail, wafat tahun 338 Hijriah. Dia adalah murid Zujaj, Akhfasy dan Mubarrad.

85 Ayyub bin Musa, wafat tahun 1095, seorang tokoh nahwu.

86 Abu Said, Hasan bin Abdullah (284-368), pengarang kitab *Syarah Kitab Sibaweih*.

jika memang ada yang dikira-kirakan antara sifat sesuatu yang dibasuh atau yang diusap, sebagai sifat yang kita ambil.

Berdasarkan apa yang sudah disampaikan, hal yang wajib dilakukan adalah mengusap bukan membasuh. [87]Sebagaimana yang telah dipilih oleh Ibnu Abbas dan Anas bin Malik dari kelompok para sahabat dan Ikrimah, dan Amir bin Syarahil Sya'bi dari kelompok tabiin, serta Dawud bin Ali Isfani Dahiri yang bermazhab Syafi'i dan terakhir adalah Nashirul Haq yang bermadzhab Zaidiyah.[88]

Mungkin saja disampaikan bahwa banyak riwayat yang berkaitan dengan masalah ini yang menafsirkan maksud ayat tersebut yang bisa jadi menghapus hukum yang sudah jelas di atas (mengusap menjadi membasuh).

Jawaban klaim ini begitu jelas mengingat Imamiyah juga memiliki riwayat yang begitu banyak dari para Imam Ahlulbait as, di antaranya adalah riwayat Ghalib bin Hudzail yang bertanya tentang mengusap kaki kepada dari Imam Shadiq as. Imam menjawab, "Itulah yang dibawa oleh Jibril as." Atau Muhammad bin Abi Nashr Bazanthi yang menuturkan, "Saat Imam Ali Ridha as ditanya tentang tata cara mengusap, dan beliau mempraktikkan kegiatan berikut ini. Beliau meletakkan tangannya di jari-jemari kaki, kemudian beliau mengusapnya sampai ke kedua mata kaki *(ka'bain)*."[89]

87 Muhammad bin Hasan Thusi, *Tibyan fi Tafsir al-Quran*, jil.3, hal.352; Fadhl bin Hasan Thabarsi, *Majma' al-Bayan*, jil.2, hal.165; Miqdad bin Abdullah Sayuri, *Kanz al-Irfan*, jil.1, hal.6; Muhammad Husain Thaba'thaba'i, *al-Mizan*, jil.5, hal.222.

88 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.6, hal.92; *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.161.

89 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab Wudu, bab ke-24, hadis ke-4.

3. Arti *ka'bain*

Secara bahasa, *ka'b* bermakna tonjolan dan ketinggian.[90] Adapun berkaitan dengan kata tersebut, diartikan sebagai tulang yang ada di tubuh manusia masih terdapat pro-kontra dan perbedaan di antara ulama fikih. Berikut ini ada tiga pendapat yang mengemuka tentang makna *ka'bain.*

a. Tonjolan yang ada di dua samping kaki

Ibnu Faris mengatakan bahwa *ka'b* adalah tulang yang ada di dua sisi kaki, yang terletak di persendian antara kaki dengan betis. Fayyumi juga menukil arti tersebut dari Abu Amr bin Ala', Ashmu'i dan Azhari.

Para pemuka empat ulama fikih Ahlusunnah meyakini hal semacam ini dan mengatakan *ka'bain* adalah dua tulang yang menonjol di bawah betis dan di atas telapak kaki.[91] Dan hasilnya setiap kaki memiliki dua *ka'b.*

b. Tonjolan di atas telapak kaki

Jauhari menulis maksudnya adalah tulang yang menonjol di atas telapak kaki.[92] Fayyumi menukil arti ini dari Ibnu Arabi[93] dan beberapa pakar bahasa lainnya.

---

90 *Mishbah al-Munir, Maqayis al-Lughah,* kata *ka'aba.*

91 Abdurahman Jaziri, *al-Fiqih àla al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.81.Di antara ulama Imamiyah, hanya pengarang kitab *Tahqiq fi al-Kalimat al-Quran* yang pendapatnya sama dengan Ahlusunnah.

92 *Shihah al-Lughah,* kata *Ka'b.*

93 Muhammad bin Ziyad Kufi Abu Abdillah, wafat 331 Hijriah. Sastrawan kota Kufah yang merupakan salah satu murid Kasa'i, serta guru Tsa'lab dan Ibnu Sikkit.

c. Persendian antara betis dan kaki

Sebagian ahli fikih berkeyakinan bahwa maksud *ka'b* adalah persendian antara betis dan kaki.[94]

Adapun para fukaha Imamiyah menerima pendapat kedua dari makna kebahasaannya dan mengatakan bahwa maksud dari *ka'b* adalah tonjolan yang ada di atas telapak kaki yang berada di depan betis dan di antara persendian dan bagian akhir dari jari-jari. Pengarang kitab *al-Jawahir* mengatakan bahwa Muhammad bin Hasan Syaibani adalah salah satu dari ulama Ahlusunnah yang sepakat dengan pendapat Imamiyah.[95]

Oleh karena itu, setiap kaki memiliki satu *ka'b*. Dan ungkapan وارجلكم الى الكعبين menjelaskan mengusap *ka'b* yang ada pada dua kaki.

Ungkapan yang disampaikan oleh Allamah Hilli sama sekali tidak selaras dengan bahasa dan juga tidak sesuai dengan lahir ayat, karena persendian tidak memiliki ketinggian dan tonjolan. Bisa jadi, ungkapan beliau itu hanya dalam rangka menjelaskan batas akhir dari yang harus diusap.

4. Ukuran yang Harus Diusap

Sangat jelas penjelasan pendapat dalam penentuan arti *ka'b* secara tidak langsung sudah menentukan ukuran dan batas yang harus diusap. Oleh karena itu, sesuai ahli fikih Ahlusunnah yang harus dibasuh sampai tulang menonjol yang berada di sisi-sisi kaki, sedang fatwa para fukaha Imamiyah adalah mengusap sampai tonjolan yang ada di punggung kaki.

94 Hasan bin Yusuf Allamah Hilli, *Mukhtalaf al-Syi'ah*, jil.1, hal.125.

95 Muhammad bin Muhammad Nu'man Mufid, *al-Miqni'ah*, hal.44; *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.215.

5. Akhir Usapan

Mengingat ayat al-Quran di atas membatasi usapan dengan kata *ila* dan mengatakan: وارجلكم الى الكعبين berarti ada dua pembahasan yang perlu dijelaskan: Apakah ungkapan ini memiliki *mafhum* atau tidak? Dan apakah *ka'bain* itu masuk dalam objek yang harus diusap atau tidak?

Jawaban kedua soal ini sudah disinggung dalam ungkapan: الى المرافق.

Namun secara lahiriah, ayat ini hanya menjelaskan bahwa jika sebuah kegiatan sudah dikatakan mengusap, itu sudah mencukupi. Hal itu juga dikuatkan oleh beberapa riwayat, di antaranya riwayat dari Zurarah dan Bukait dari Imam Bagir as, yang bersabda, "Jika kegiatan mengusapkan sesuatu kepada kepala dan kaki di antara *ka'bain* sampai sisi-sisi jari-jemari telah dilakukan, maka itu sudah mencukupi."[96]

6. Mengusap dengan Air Baru

Mengingat Ahlusunnah berkeyakinan bahwa maksud dari *masaha* dalam ayat tersebut adalah membasuh, sangat lumrah kalau basuhan tersebut harus menggunakan air baru. Dan air sisa itu tidak dapat digunakan untuk melakukan pengusapan (lagi).

Adapun para fukaha Imamiyah yang meyakini harus mengusap kepala dan kaki, mengharuskan hal tersebut dilakukan dengan air sisa dari wudu itu sendiri.[97] Dan ini dikuatkan oleh beberapa hadis yang menjelaskan wudu Rasulullah saw dan para Imam as. Di antaranya riwayat Bukair dan Zurarah dari Imam Bagir as, yang dalam riwayat tersebut ditanyakan tata cara wudu. Beliau menjawab dengan mempraktikannya langsung. Beliau mengusap kepala dan kedua kakinya hingga *ka'bain*

---

96 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab Wudu, bab 15, hadis ke-3.

97 *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.181.

dengan air sisa wudu yang terdapat di telapak tangan beliau dan tidak mengambil air baru.[98]

Dari konteks ayat: الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين juga dapat disimpulkan, karena mengusap kepala dan kaki di-*athaf*-kan kepada kata *ghusl* dengan tanpa pemisah.

7. Mengusap Kedua Sepatu dan Kaos Kaki

Ungkapan *wamsahu* menjelaskan bahwa mengusap harus mengenai kulit kaki. Para fukaha Imamiyah juga berpendapat demikian. Dengan menggunakan beberapa riwayat dari para Imam maksum as, mereka telah memfatwakan ketidakbolehan mengusap sepatu dan kaos kaki, kecuali jika dalam keadaan darurat yang menuntut hal tersebut, seperti karena balutan luka, cuaca dingin, serta takut musuh menghancurkan agama dan dunia kita.[99]

Adapun para fukaha Ahlusunnah bersikeras akan dibolehkannya mengusap sepatu bahkan dianggap oleh mereka hal tersebut merupakan salah satu simbol agama Islam (yang syariatnya mudah). Ibnu Arabi menyatakan pendapatnya bahwa mengusap sepatu atau penutup kaki merupakan syariat yang mendasar dan menjadi tanda dan bukti pembeda antara Ahlusunnah dan ahli bid'ah.[100] Jazairi juga menuliskan pendapatnya sebagai berikut: Kendati al-Quran mewajibkan membasuh kaki, akan tetapi syariat membolehkan mengusap sepatu sebagai sebuah keringanan. Hal itu telah dinukil oleh lebih dari 40 orang sahabat, bahkan 70 orang menukil langsung dari Rasulullah saw.[101]

98 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab Wudu, bab 15, hadis ke-1, 2, 3, 4, 7, 8 dan 11.

99 *Jawahir al-Kalam*, jil.2, hal.241.

100 *Ahkam al-Quran*, jil.1, hal.579; Qurthubi juga menyinggung tentang mengusap atas sepatu; *Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.6, hal.93.

101 Abdurrahman Jaziri, *Fikih 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.135.

Dalil paling pokok dalam masalah ini adalah riwayat Humam dari Jarir.[102] Humam berkata, "Kemudian Jarir berwudu dan mengusap atas kedua sepatunya. Maka dia ditanya, 'Mengapa kamu melakukan hal ini?' Dia berkata, 'Ya! (Karena) aku melihat Rasulullah saw membuang air kecil lalu berwudu dan mengusap bagian atas sepatunya.'" Dan keislaman Jarir itu terjadi setelah turunnya surah al-Maidah.[103]

Dalil Abu Hanifah adalah ayat yang mengatakan, *Allah menginginkan kemudahan untuk kalian dan tidak menghendaki kesulitan bagi kalian* (QS. al-Baqarah [2]: 148). Dan, riwayat Huzaimah bin Tsabit, dari Rasulullah saw, yang bersabda, "Mengusap bagian atas sepatu (diperkenankan) untuk seorang musafir selama tiga hari, sedangkan bagi yang tidak bepergian (hanya) sehari-semalam saja."[104]

a. *Ulasan*

Dari permasalahan ini tampaknya dalil mereka adalah memberi kemudahan kepada umat. Pada awalnya hukum tersebut adalah kaki dalam wudu harus dibasuh, tetapi syariat untuk kemudahan membolehkan mengusap di atas sepatu. Permasalahan ini juga telah membuat para fukaha Ahlusunnah membuat satu bab tersendiri dan hukum-hukumnya yang khusus.[105]

---

102 Dia adalah Jarir bin Abdullah Bajli.

103 *Shahih Muslim*, jil.1, hal.156, hadis ke-401.

104 *Sunan Tirmizi*, hadis ke-88; Syafirurrahman Nadwi, *al-Fiqh al-Muyassar 'ala Madzhab al-Imam al-A'zham Abu al-Hanifah*, bagian Ibadah, hal.55.

105 Sebagian dari hukum ini adalah sucinya sepatu menurut Hanafiyah dan Syafiiyah. Malikiyah dan Hanbaliyah boleh mengusap bagian atas sepatu yang najis. Begitu juga sah mengusap bagian atas sepatu curian dan hasil gasab. Tidak lebih dari tiga jari yang dikatupkan. Batalnya mengusap dengan merobek sepatu. Air tidak boleh masuk ke dalam. Masa diperbolehkannya mengusap bagian atas sepatu untuk seorang *mukim* (sedang tidak bepergian) sehari-semalam, sedangkan untuk seorang musafir tiga hari-tiga malam. *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, juz 1, hal.81.

Kalau diperhatikan pendapat ini beserta dalilnya dapat dipatahkan, dengan beberapa dalil berikut ini.

1) Tidak ada kecocokan dengan redaksi ayat dan ungkapan *imsahu*, entah itu bermakna membasuh atau mengusap. Karena ungkapan tersebut sebuah simbol bahkan sebuah penegasan terhadap mengusap.

2) Ayat yang sedang dibahas termasuk ayat *muhkamat*. Selain itu, tidak ada dalil yang meyakinkan akan terhapusnya hukum tadi atau yang mengkhususkannya. Anggap saja ada beberapa riwayat yang menegaskan bahwa Rasulullah saw juga mengusap sepatu beliau, maka kita dapat mengatakan beberapa kemungkinan.

    a) Berkaitan dengan sebelum turunnya ayat ini.

    b) Tipe dan model sepatu beliau tidak membuat air tercegah untuk sampai ke kulit.

    c) Hal tersebut dilakukan pada kasus-kasus genting dan terdesak.

    Oleh karena itu, ungkapan yang disampaikan oleh Jaziri bahwa munculnya riwayat yang membolehkan setelah turunnya surah al-Maidah tentunya tidak terlalu tepat.

3) Ungkapan Jarir dan keislamannya saling tumpang tindih, Mas'udi dalam *Muruj al-Dzahab* menyebutkan keislaman Jarir terjadi sebelum turunnya surah al-Maidah, sedangkan ungkapan Thabrani di dalam kitab *al-Ishabah* dikatakan: (keislamannya sezaman dengan) meninggalnya Najjasyi dan kematiannya terjadi sebelum turunnya surah al-Maidah.[106]

    Selain itu, menurut penuturan Ibnu Qutaibah dinukil bahwa Jarir memisahkan diri dari Imam Ali as dan ucapannya sudah tidak dapat dijadikan pegangan.

106 Ali bin Husain Mas'udi, *Muruj al-Dzahab*, jil.2, hal.382.

4) Banyak riwayat-riwayat yang menafikan riwayat di atas. Di antaranya, "Mengusap kulit keledai lebih aku sukai daripada aku harus mengusap di atas sepatu."[107] Dan mungkin atas dasar riwayat inilah Imam Malik dan Fakhrurrazi yang bermazhab Syafi'iyah masih meragukan hal tersebut.[108]

   Di dalam riwayat Imamiyah juga terdapat riwayat yang melarang hal itu. Di antara hadis tersebut adalah riwayat Halabi. Dia berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdillah as tentang mengusap bagian atas sepatu? Beliau menjawab, 'Jangan lakukan!' Dan beliau melanjutkan, 'Sesungguhnya, kakekku berkata, 'Sesungguhnya, al-Quran telah lebih dahulu (turun) daripada (keberadaan) kedua sepatu.'"[109]

5) Justifikasi dengan menghilangkan kesulitan tampaknya kurang maksimal dan tidak ada yang perlu diperselisihkan lagi. Jika maksud dari *tashil* (memudahkan) adalah mukalaf dapat memilih hal yang paling mudah. Mengapa hanya sehari atau tiga hari? Tidakkah seorang musafir yang sudah berjalan sebanyak tiga hari tidak lebih pantas untuk mendapatkan bonus/diskon itu?

b. *Kesimpulan*

Berkaitan dengan tema mengusap sepatu telah terjadi persaingan dan cekcok antara pengikut Imamiyah dan Ahlusunnah sehingga sampai pada sebuah batas dimana Imam Shadiq as tidak memberikan restu dan izin untuk ber-*taqiyah* terhadap masalah ini. *Insya Allah*, hal itu akan kita lanjutkan pada pembahasan *taqiyah*.

---

107 Abu Muhammad Abdullah Qutaibah, *Kitab al-Ma'arif*, hal.127, sesuai penukilan dari *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.19.

108 *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.163; *Musnad Ahmad*, hadis ke-2821 dengan sedikit perbedaan redaksi.

109 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab Wudu, bab ke-37, hadis ke-1.

Pertanyaan:

1. Ada berapa bacaan berkaitan dengan أرجل? Dan manakah di antara keduanya paling paling benar?
2. Tuliskan tafsir dari kata كعبين dalam tinjauan bahasa dan fikih sesuai pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah!
3. Apa sanggahan Ibnu Arabi dalam memaknai kalimat تبعيض (sebagian) dalam huruf *ba'* disertai jawabannya!
4. Mengapa tidak cukup membasuh dalam masalah mengusap kepala?
5. Apa dalil bahwa tidak boleh mengusap dengan air yang baru?
6. Apa dalil orang yang membolehkan mengusap di atas sepatu? Dan apa jawabannya?

Riset dan Kajian

1. Apakah ada perbedaan antara wudunya perempuan dengan laki-laki?
2. Dimana tempatnya mengusap kepala dan kaki menurut Imamiyah? Bagaimana caranya? Dan bagaimana tata cara dan kuantitasnya?
3. Apakah dua mata kaki juga termasuk batasan mengusap dengan melihat kalimat إلى الكعبين?
4. Apakah dari ayat ini dapat disimpulkan adanya keharusan berturut-turut (tertib) dalam mengusap kaki?

PELAJARAN 3: MANDI DAN TAYAMMUM

وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوْا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيْدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ.

Dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Maidah [5]: 6)

Bagian ayat ini memiliki dua pembahasan fikih yang begitu penting, yaitu tentang mandi junub dan tayamum.

A. Mandi Junub

Sama halnya dengan kata wudu, kata mandi juga tidak pernah disinggung dalam al-Quran. Hanya terdapat sebuah kegiatan yang disebutkan lalu setelah itu Nabi saw yang memberikan nama tersebut. Memang dalam ayat lain kata mandi sudah disebut, yaitu, ... *dan bukan orang junub kecuali orang yang melewati jalan saja sehingga dia mandi* (QS. al-Nisa [4]: 43). Oleh karena itu, ada beberapa bahasan dalam ayat ini, yaitu sebagai berikut,

1. Junub

Secara bahasa, junub bermakna jauh. Seseorang yang melakukan persetubuhan disebut dengan junub, hal ini mungkin disebabkan dia telah dijauhkan dari masjid dan salat.[110] Adapun secara istilah fikih, junub adalah hal-hal yang membuat seseorang jauh dari hukum orang-orang yang suci, seperti mengeluarkan mani dan bersetubuh yang mewajibkannya mandi.[111]

2. Taharah

Setelah masalah junub, Allah Swt berfirman, ... *maka bersucilah kalian*. Ayat itu menunjukkan perintah untuk bersuci. Taharah juga kerap kali diungkapkan dengan kata *ightisal* (mandi).

Taharah dan *tathahhur*[112] secara bahasa merupakan masdar (kata kerja yang dibendakan) yang bermakna kebersihan dan kesucian dari kotoran.[113] Dalam al-Quran, kata ini dipakai untuk kesucian dari kotoran dan dosa.

Secara istilah syariat, menurut keyakinan para fukaha, taharah menggunakan sesuatu yang dapat menyucikan dengan dibumbui niat. Dan menurut sebagian fukaha dia adalah *isim* (nama) dari perbuatan wudu dan mandi atau tayamum yang memiliki pengaruh dalam diperbolehkannya salat.[114]

---

110 *Mishbah al-Munir; Maqayis al-Lughah*, kata *Janaba*.

111 *Jawahir al-Kalam*, jil.3, hal.3.

112 Kata اطهروا berasal dari Bab تفعل yang setelah *ta'*-nya diganti dengan *ta'* berubah menjadi اطهروا.

113 *Mishbah al-Munir, Shihah al-Lughah*, kata طهر.

114 *Al-Lum'ah al-Dimsyiqiyah*, jil.1, hal.28; *Jawahir al-Kalam*,jil.1, hal.4.

Para fukaha Ahlusunnah juga telah mendefinisikannya secara beragam. Salah satunya adalah Jazairi yang telah mengupasnya secara panjang-lebar dalam kitabnya, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah.*

3. Mandi

Dalam sastra Arab, mandi sering diungkapkan dengan kata *ghusl* dan *ightisal* dan yang pertama lebih sering digunakan. Kata ini *(ghusl)*[115] merupakan *isim masdar* dari tindakan mandi, yang berarti kegiatan manusia dengan menyiramkan air ke badannya. Kemudian arti ini merembet ke syariat dan akhirnya menjadi sebuah istilah fikih.[116]

Para fukaha Ahlusunnah mendefinisakan *ghusl* ini dengan definisi pemakaian air yang dapat digunakan untuk bersuci kepada seluruh badan dengan tata cara yang khusus.[117] Dengan ungkapan seluruh badan tersebut, wudu secara otomatis keluar dari definisi di atas. Dan tampaknya, definisi inilah yang paling baik. Karena penggunaan kata *ghusl* sebagai hasil dari kegiatan tidaklah begitu meyakinkan. Oleh karena itu, kita dapat mengatakan bahwa pada akhirnya, istilah ini telah diadopsi oleh syariat.

Alhasil, maksud dari diperolehnya kesucian dalam ayat ini adalah mandi dan bukan jenis taharah yang lainnya. Dan perlu diperhatikan bahwa penggunaan ungkapan semacam ini terbilang penggunaan kata umum untuk target/personifikasi yang paling menonjol. Dari sisi lain, mengingat dalam wudu ada basuhan untuk sebagian organ tubuh, diungkapkanlah dengan kata *ghusl*, sedangkan di dalam mandi itu, seluruh badan yang dibasuh, digunakanlah kata taharah.

---

115 *Ghusl* bermakna air yang digunakan manusia untuk mencuci juga bermakna kondisi manusia setelah membasuh. *Ghasl* berarti basuhan. *Ghisl* bermakna sarana untuk membasuh, seperti sabun. *Mishbah al-Munir*, kata *Ghusl.*

116 *Jawahir al-Kalam*, jil.3, hal.2.

117 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.105.

Yang penting adalah bahwa al-Quran telah menyinggung dua jenis mandi secara global, yaitu sebagai berikut,

a. Mandi junub yang disebutkan dalam ayat yang sedang dibahas.

b. Mandi (suci) dari haid. Sebagaimana Allah berfirman, ... *maka jauhilah istri-istri kalian pada saat haid dan janganlah didekati sampai mereka suci. Jika mereka telah suci, datangilah (baca: dekatilah) mereka dari tempat yang telah diperintahkan oleh Allah kepada kalian* (QS. al-Baqarah [2]: 222). Walaupun argumentasi kewajiban mandi haid bergantung pada bacaan *tasydid* pada kata *yuthahhirna*. Pada kondisi semacam ini seorang suami harus menahan diri dari sejak masa dimulainya masa haid sampai istri mandi suci. Atau lebih gamblangnya tidak menyetubuhinya.

4. Faktor-faktor penyebab mandi junub

Ulama Imamiyah dan Ahlusunnah mengatakan bahwa ada dua perkara yang menyebabkan harus mandi junub, yaitu sebagai berikut,

a. Keluarnya mani, baik di waktu tidur maupun terjaga.

b. Bersetubuh atau hubungan seksual.[118]

Kendati kemutlakan kata junub dan pengertian ayat, *Dia menurunkan air dari langit untuk menyucikan kalian dengannya dan untuk menepis godaan setan* (QS: Al-Anfal [8]: 12), meliputi dua hal di atas, dalam ayat yang sedang dibahas hanya bersetubuh yang disinggung.

Dalam pembahasan sebab-sebab yang membatalkan wudu, telah dijelaskan secara terperinci bahwa kata *massa, lamasa* dan *mulamasah* adalah bersetubuh.

118 *Ibid.*

5. Hukum-hukum junub

Dalam ayat yang sedang kita bahas, hukum tentang junub tidak disinggung. Akan tetapi, dalam ayat (QS. al-Nisa [4]: 3), telah dijelaskan beberapa hukum junub.

6. Salat atau masjid?

Tanpa diragukan lagi, ayat di atas dengan ungkapakan: لا تقربوا الصلاة yang menggunakan kata kerja *nahi* (larangan), yaitu melarang sebuah perbuatan. Kata *qurb* jika di-*dhammah* *ra'*-nya akan berarti dekat, tetapi jika di-*fathah* atau di-*kasrah* maka akan bermakna menggunakan dan melakukan.[119]

Oleh karena itu, ayat tersebut melarang sebuah perbuatan, tetapi perbuatan apa saja yang dilarang itu? Dalam hal ini ada dua pendapat, yaitu sebagai berikut,

a. Salat

Ini merupakan pendapat Abu Hanifah yang berarti kata salat di ayat tersebut diartikan secara hakiki.[120]

b. Masjid

Pendapat ini diyakini oleh Syafi'iyah, yang berarti kata salat ditafsirkan dengan tempat yang biasa salat dilaksanakan. Dan, kata dan *orang-orang yang junub, kecuali yang melewati*, itu di-*athaf*-kan kepadanya dan ditafsirkan kepada orang yang lewat dan musafir.[121]

---

119 *Mishbah al-Munir, Maqayis Lughah*, kata *qurb*. Penulis mengatakan, arti ini bisa jadi benar jika contohnya, *Jangan dekati zina.*

120 Muhammad Rasyid Ridha, dari kalangan mufasir juga meyakini hal tersebut. Tafsir al-Manar, jil.5, hal.113.

121 Al-Jami' li Ahkam al-Quran, jil.6, hal.86; Shabuni, Ayat al-Ahkam, jil.1, hal.484.

c. Ulasan

Dalil pendapat pertama adalah ungkapan kata: حتى تعلموا ما تقولون yang jatuh setelah pelarangan dan itu sekaligus sebagai konteks akan keinginan sebuah perbuatan yang memiliki muatan ucapan. Di samping itu, mengira-ngirakan itu bertentangan dengan asal-muasal kalimat.

Oleh karena itu, hasilnya adalah ungkapan: و لا جنبا إلا عابري سبيل ditafsirkan kepada musafir yang sedang berjunub dan tidak memiliki air, yang untuk salat dia harus bertayamum. Ayat ini sama sekali tidak memiliki kaitan dengan hukum haram masuk ke masjid bagi seorang yang berjunub.

Adapun dalil pendapat kedua adalah salat, juga bisa diartikan dengan tempat ibadah sebagaimana firman Allah Swt dalam (QS. al-Haj [22]: 41),

لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها إسم الله...

Hasil dari pendapat ini adalah ungkapan: و لا جنبا إلا عبري سبيل adalah pengecualian dari larangan masuk ke masjid yang boleh dilakukan dengan sekadar melewati masuk dan keluar di tempat lain.

d. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Pendapat para fukaha Imamiyah dalam masalah ini sesuai dengan pendapat kedua dengan dalil yang sudah disampaikan. Riwayat juga menegaskan hal tersebut. Di antaranya adalah hadis dari Zurarah dan Muhammad bin Muslim, dari Imam

Muhammad Baqir as, mereka berkata, "Kami bertanya tentang masalah masuknya orang yang berjunub dan sedang haid ke masjid, beliau menjawab bahwa seorang yang haid dan junub tidak (diperbolehkan) masuk ke maesjid, kecuali untuk sekadar lewat. Karena sesungguhnya, Allah Swt berfirman, و لا جنبا إلا. ...[122]"

Mungkin saja ada yang masih menyanggah, mengapa ungkapan yang seharusnya *la taqrabu al-masjid* digunakan untuk *la taqrabu al-shalah*? Allamah Thabathaba'i menjawab masalah ini sebagai berikut, "Dengan dalil sesuai sunnah, salat itu dilaksanakan di masjid dan dilaksanakan secara berjemaah dan akhirnya syariat menginginkan bahwa hukum junub dan larangan masuk ke masjid dengan penjelasan demikian."[123]

e. Dua pengecualian

1. Meskipun dibolehkan cecara umum untuk melewati masjid bagi seorang yang berjunub, hal itu dikecualikan untuk Masjidil Haram dan Masjid Nabawi. Di kedua masjid agung itu, seorang yang berjunub tidak boleh menyeberang atau melewatinya. Hal itu dikarenakan riwayat Jamil bin Darraj, dari Imam Ja'far Shadiq as, yang berkata, "Seorang yang berjunub boleh melewati masjid-masjid seluruhnya dan tidak boleh duduk di dalamnya, kecuali Masjidil Haram dan Masjid Rasulullah saw (Masjid Nabawi)."[124]

2. Larangan ini juga dikecualikan untuk Rasulullah saw dan Ali as. Riwayat dari Imamiyah dan Ahlusunnah menjadi bukti hal itu. Abu Sa'id Khudri meriwayatkan dari Rasulullah saw,

122 *Wasail al-Syi'ah*, Bab Jenabah, Bab ke-15, hadis ke-10.

123 *Tafsir al-Mizan*, jil.5, hal.360.

124 *Wasail al-Syi'ah*, Bab Janabah, Bab ke-15, hadis ke-4.

yang bersabda, "Tidak diperkenankan bagi seorang muslim dan tidak layak untuk yang berjunub untuk duduk di dalam masjid kecuali aku dan Ali."[125] Dalam riwayat dari Imam Ali Ridha as, dari Amirul mukminin as kita membaca, "Tidak halal bagi seseorang yang berjunub duduk di dalam masjid ini kecuali aku, Ali dan Fathimah."[126]

7. Apakah termasuk kewajiban itu merupakan prasyarat atau independen?

Awal ayat menegaskan: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... و إن كنتم جنبا فاطهرو ... و إن كنتم مرضى أو على سفر

Sekarang, jika ungkapan: و إن كنتم di-*athaf*-kan kepada ungkapan: و إن كنتم محدثين yang disimpulkan dari: إذا قمتم. Pada dasarnya seorang pribadi mukmin yang salat yang menjadi objek dari ayat ini, memiliki beberapa tugas dan tanggung jawab.

Mukalaf kadang-kadang ada yang berhadas besar dan kecil. Adakalanya dia sehat dan sedang tidak bepergian, atau ada yang sakit atau sedang dalam perjalanan. Oleh karena itu, mereka dapat dibagi menjadi tiga kelompok, yaitu sebagai berikut,

a. Jika berhadas kecil dan sedang sehat, tugasnya adalah berwudu.

b. Jika berhadas besar dan sehat, tugasnya adalah mandi.

c. Jika berhadas baik besar atau kecil dan dalam keadaan sakit atau dalam perjalanan, tugasnya adalah bertayamum.

Kesimpulannya adalah mandi sama seperti halnya wudu, merupakan kewajiban *taba'i* (prasyarat) dan bukan kewajiban independen (*istiqlali*). Adapun ungkapan: و إن كنتم جنبا yang merupakan jumlah *syarthiyah*

125 Sunan Tirmizi, hadis ke-3611; *Tafsir al-Qurthubi*, jil.5, hal.207.

126 *Wasail al-Syi'ah*, Bab *Janabah*, bab ke-15, hadis ke-11, 12, 13 dan 21.

(bersyarat) *di-athaf-kan* kepada jumlah *syarthiyah* إذا قمتم, kewajiban mandi bukanlah prasyarat, karena mandi bukanlah *qasim* (bagian) dari wudu yang dibatasi dengan pelaksanaan salat, tapi malah ia adalah bagian dari pelaksanaan salat itu sendiri.[127]

Riwayat juga mengokohkan pendapat kedua tadi, sebagaimana riwayat Ibnu Bazzigh dari Imam Ridha as, "Dia bertanya kepada Imam tentang bersetubuh dengan wanita, 'Kapan mandi itu wajib?' Beliau menjawab, 'Jika kedua benda yang telah dikhitan telah bertemu, mandi sudah wajib dilakukan.' Aku bertanya lagi, 'Apakah pertemuan dua benda yang dikhitan tersebut (bisa ditandai dengan) terbenamnya ujung kemaluan laki-laki?' Beliau menjawab, 'Ya.'"[128]

B. Tayamum

Tema fikih yang dibahas dalam ayat di atas adalah masalah tayamum yang hal itu berkaitan dengan beberapa hukum berikut ini.

1. Tayamum sebagai Ganti dari Wudu dan Mandi

Permulaan ayat dan ungkapan: اغسلوا dan اطهروا merupakan penjelasan atas taharah dengan air, yaitu wudu dan mandi, yang dalam keadaan normal hal itu menjadi hukum primer (pertama) untuk para mukalaf. Akan tetapi, pada lanjutan ayat, saat kondisi tidak normal, ada hukum sekunder yang harus dilakukan: لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا yang pada dasarnya menjelaskan tayamum sebagai ganti wudu dan mandi.

Manthuq dan *mafhum* bagian ayat ini adalah jika air masih ada dan tidak ada halangan untuk penggunaannya, maka harus dibasuh dan mandi. Namun, jika air tidak ada atau ada, tetapi ada halangan dalam

127 *Zubdah al-Bayan*, hal.18; *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.23.

128 *Wasail al-Syi'ah*, Bab *Janabah*, bab ke-6, hadis ke-2, dan hadis-hadis Bab *Janabah* yang lain.

penggunaannya, maka bertayamumlah yang juga disebut dengan *taharah turabiyah* (bersuci yang bernuansakan debu) atau taharah darurat.

Pendapat Umar bin Khaththab

Pendapat yang populer yang merupakan pendapat Umar bin Khaththab tentang tayamum, yaitu dia tidak meyakini bahwa tayamum sebagai ganti dari kegiatan di atas. Menurutnya, jika air tidak ada, kewajiban salat menjadi gugur. Hal itu sebagaimana dinukil oleh para penulis *al-Shihah* dari Abdurrahman bin Abziya disebutkan, "Sesungguhnya, ada seseorang mendatangi Umar dan berkata, 'Sesungguhnya, aku sedang berjunub dan aku tidak mendapatkan air.' Maka dia berkata, 'Maka, janganlah engkau salat.' Lalu Ammar menyergah, 'Apakah engkau tidak ingat, wahai amirul mukminin saat aku dan engkau dalam sebuah *sariyah* (peperangan yang tidak dihadiri Rasulullah saw), kita junub dan tidak mendapatkan air, maka engkau tidak salat, sedangkan aku berguliran di pasir dan aku tunaikan salat lalu Nabi saw berkata, 'Sesungguhnya, cukuplah bagimu untuk memukulkan tanganmu ke atas tanah, kemudian kamu tiup lalu mengusapkan kedua tangan tersebut kepada wajah dan telapak tangan kalian.'"[129]

Fakhrurrazi dalam tafsirnya menulis kalau Abdullah Ibnu Mas'ud juga sepakat dengan Umar bin Khaththab dalam hal ini.[130] Dan dalam hal ini, ada beberapa riwayat yang terdapat dalam *al-Shihah*, di antaranya hadis Syafiq yang mengatakan, "Aku duduk bersama Abdullah bin Mas'ud dan Abu Musa Asy'ari. Maka Abu Musa berkata, 'Apa pendapatmu jika seseorang berjunub dan tidak menemukan air selama satu bulan penuh, maka bagaimana salatnya dia?' Maka Abdullah berkata, 'Dia tidak perlu

---

129 *Shahih Nasa'i*, jil.1, hal.170; *Shahih Muslim*, jil.1, hal.193; *Shahih Bukhari*, hadis ke-334; *Sunan Ibnu Daud*, hadis ke-275; *Sunan Ibn Majah*, hadis ke-526; *Musnad Ahmad*, hadis ke-17611.

130 *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.173.

bertayamum jika tidak mendapatkan air selama satu bulan.' Maka Abu Musa berkata, 'Lalu bagaimana dengan ayat yang terdapat dalam surah al-Maidah ini?' Maka Abdullah berkata, 'Jika diberikan keringanan bagi mereka dengan ayat ini, saat air menjadi dingin mereka juga harus bertayamum dengan debu.' Maka Abu Musa berkata, 'Tidakkah engkau mendengar perkataan Ammar?' Maka Abdullah menjawab, 'Tidakkah engkau melihat Umar tidak puas dengan ungkapan Ammar.'"[131]

Riwayat-riwayat semacam ini dengan gamblang sekali menjelaskan bahwa ungkapan Umar ini adalah sebuah ijtihad melawan nas. Begitu juga apa yang disampaikan oleh Abdullah bin Mas'ud itu adalah dalam rangka menjelaskan hukum *waqi'* (fakta). Jika tidak, hal tersebut harus ditafsirkan bahwa dia sedang dalam rangka *taqiyah* dari Umar dan Abu Musa. Karena, Ibnu Mas'ud mengetahui maksud al-Quran ini bahwa jika manusia akan bertayamum saat air menjadi dingin, tidak bisa menyebabkan pengingkaran terhadap tayamum. Lebih daripada itu, ungkapan Umar ini tidak bisa lebih dikedepankan atas nas Ilahi (yang jelas-jelas mengatakan adanya tayamum).

2. Kegiatan-Kegiatan Tayamum

Setelah kita tahu mengenai fungsi tayamum itu sendiri, sekarang akan kita bahas mengenai aktivitas apa saja yang harus kita lakukan ketika bertayamum.

a. Menepukkan tangan ke bumi

Ungkapan al-Quran tentang tayamum: فتيمموا صعيدا طيبا masing-masing kata memunculkan hukum tersendiri.

1. Kata tayamum

131 *Shahih Nasa'i*, jil.1, hal.170; *Shahih Muslim*, jil.1, hal.192.

Tayamum bermakna bertujuan.[132] Tidak diragukan lagi bahwa ditujunya tanah berarti mengindikasikan penggunaannya, sehingga diungkapkan dengan *"menepukkan tangan ke atas bumi (tanah)."* Oleh karena itu, dalam terminologi syariat dan fikih, tayamum adalah mengusapkan debu yang suci ke wajah dan kedua tangan dengan tata cara yang khusus.[133]

Perbedaan kedua pandangan (Imamiyah dan Ahlusunnah) ini hanya berkaitan tentang boleh-tidaknya bertayamum ke berbagai jenis permukaan bumi (وجه الأرض) yang sesuai dengan definisi Imamiyah tentang maksud dari permukaan bumi (وجه الأرض) adalah lebih luas cakupannya daripada definisi yang dikemukakan oleh Ahlusunnah.

Dalam riwayat Imamiyah dan Ahlusunnah, hal ini sudah ditegaskan sebagaimana kita membaca dalam riwayat Hudzaifah dari Rasulullah saw, yang bersabda, "Bumi telah dijadikan seluruhnya untuk kita sebagai masjid dan telah dijadikan debunya suci bagi kita jika kita tidak mendapatkan air." Imam Shadiq as juga pernah bersabda, "(Allah) telah menjadikan bumi baginya sebagai masjid dan hal yang mensucikan."[134]

2. Kata sha'id

Secara bahasa, صعيد adalah permukaan bumi, baik memiliki tanah maupun tidak. Walaupun sebagian mengatakan: صعيد hanya yang memiliki arti tanah dan debu saja.[135] Disebut demikian, karena tanah merupakan lapisan yang paling atas dari kulit bumi atau permukaan bumi.

132 Mishbah al-Munir, *Shihah Lughah, Maqayis Lughah,* kata *yamama.*

133 Definisi pertama dari kalangan fakih *Imamiyah,* sedangkan definisi kedua dari sebagian ulama Ahlusunnah. *Jawahir al-Kalam,* jil.5, hal.73; *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.148.

134 *Shahih Muslim,* jil.2, hal.64; *Wasail al-Syi'ah,* Bab Tayamum, bab ke-7, hadis ke-1.

135 *Misbah al-Munir; Shihah al-Lughah; Maqayis Lughah,* kata *Sha'ada.*

3. Kata thayyib

Thayyib adalah lawan kata *khabits* yang memiliki arti, lezat, halal dan bersih.[136] Dan dalam hal ini, mengingat arti pertama tidak relevan, pilihannya antara yang kedua dan ketiga. Walaupun tidak terlalu berlebihan jika kita ambil kedua arti itu secara bersamaan. Oleh karena itu, صعيد طيب adalah bumi yang mubah dan suci.

b. Mengusap wajah

Tujuan menepukkan tangan ke bumi dan terlumurnya tangan dengan debu adalah supaya kita dapat melakukan taharah *turabiyah*. Oleh karena itu, Allah berfirman, *Maka usaplah kepada sebagain wajah kalian.*

Dengan mencermati ungkapan: بوجوهكم dapat dipahami bahwa wajah yang dimaksud bukan keseluruhannya, tetapi mengusap sebagian darinya saja. Sebagaimana telah disampaikan dalam pembahasan mengusap kepala dan kaki dalam Bab Wudu.

c. Mengusap dua tangan

Dalam lanjutan ayat, Allah berfirman, فامسحوا ... أيديكم منه sebagai amalan tayamum yang ketiga. Dan mengingat Allah Swt berfirman, فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه dapat disimpulkan mengusap itu harus secara berurutan, wajah lalu tangan.

d. Sampai dimanakah harus mengusap?

Apa yang terdapat dalam ayat adalah perintah untuk mengusap wajah dan tangan dan tidak ada keraguan dalam hal ini. Akan tetapi, sampai dimanakah batas usapan dari kedua anggota tubuh ini, ada beberapa pendapat.

136 *Ibid.*, kata *Thayaba.*

Ahlusunnah mengatakan, seluruh wajah harus diusap bahkan bagian yang terletak antara telinga dan mata, kulit kelopak mata, daun telinga, ujung hidung hingga kumis dan juga cambang juga harus diusap. Walaupun Abu Hanifah mengecualikan apa yang lebih dari jenggot. Dan, dalam mengusap tangan mereka mengatakan, hingga siku-siku harus diusap. Walaupun Malikiyah mengakui hanya sampai pergelangan tangan yang wajib, sedangkan sampai siku-siku itu adalah sunah saja.[137]

Para fukaha mazhab Imamiyah berkeyakinan bahwa yang dimaksud adalah sebagian dari wajah dan sebagian dari tangan saja yang harus diusap, dengan dalil adanya huruf *ba'* dalam ayat tersebut. Ditambah berbagai riwayat yang menguatkan hal tersebut, di antaranya riwayat dari Zurarah yang mengatakan, "Aku bertanya kepada Abu Ja'far as tentang tayamum, kemudian beliau memukulkan tangannya ke bumi, kemudian mengangkatnya, lalu mengibaskan (agar debunya berjatuhan), kemudian mengusapkannya kepada kedua dahi dan telapak tangan sebanyak satu kali."[138]

Seluruh riwayat yang menceritakan kisah tayamumnya Ammar juga menjelaskan masalah ini.

e. *Keharusan adanya* 'uluq

Maksud dari *'uluq* adalah debu yang masih menempel di tangan saat ditepukkan ke bumi. Di sini terdapat pembahasan apakah keberadaannya di tangan sebuah keharusan atau tidak? Jawaban hal ini bergantung kepada penafsiran kata: من , صعيد dan tempat kembalinya *dhamir* ها.

1. Pendapat-pendapat

Zamakhsyari berkeyakinan bahwa maksud dari صعيد adalah permukaan bumi dan من itu bermakna permulaan dan penyampaian

137 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.161.

138 *Wasail al-Syi'ah,* Bab Tayamum, bab ke-11.

dan من juga bermakna *tab'idhiyah* (sebagian). Yang berujung dengan keharusan adanya debu tadi adalah sebuah hal yang berlebihan dan sebuah perdebatan belaka.[139]

Qurthubi mengatakan, ungkapan منه menunjukkan arti bahwa debu harus berpindah ke tempat yang akan ditayamumi (wajah dan tangan). Dia menambahkan, ini merupakan pendapatnya Imam Syafi'i. Akan tetapi, kita dengan berdalilkan riwayat yang mengaskan bahwa Rasulullah saw membersihkan debu yang ada pada tanganya,[140] maka kita tidak menganggap adanya debu itu sebagai sebuah syarat.[141]

Dari ungkapan ini dapat dipahami bahwa Syafi'i mengakui: صعيد bermakna debu dan *marjak dhamir* (tempat kembalinya kata ganti) itu juga kembali kepadanya. Qurthubi juga meyakini hal yang sama. Akan tetapi, dia tetap berpendapat seperti itu, karena dalil riwayat yang dia miliki tidak mensyaratkan hal tersebut.

Pendapat ulama Imamiyah adalah من di sini bermakna permulaan, artinya awal usapan atau pukulan harus dimulai dari bumi dan jika terpaksa من itu diartikan *tab'idhiyah* (sebagian). Oleh karena itu, akan bermaksud cukup tangan yang mengenai langsung sebagian dari bagian bumi.[142]

Hanya saja, di dalam sebagian riwayat tempat kembali *dhamir* (kata ganti) itu adalah tayamum. Seperti riwayat Zurarah dari Imam Baqir as, yang bersabda, "Dengan sebagian wajah kalian, kemudian menyampaikannya ke tangan kalian darinya (dari tayamum)."[143] Akan tetapi, kembalinya *dhamir* (kata ganti) ke tayamum tidak memberikan

139 *Tafsir al-Kasysyaf*, jil.1, hal.515.

140 *Shahih Muslim*, jil.1, hal.193; *Shahih Bukhari*, hadis ke-334.

141 Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.5, hal.239.

142 *Jawahir al-Kalam*, jil.5, hal.193; *Zubdah al-Bayan*, hal.26.

143 *Wasail al-Syi'ah*, Bab Tayamum, Bab ke-13, hadis ke-1.

arti apa-apa, kecuali dengan alasan kita mengatakan bahwa maksud dari mengusap dari tayamum itu adalah mengusap secara langsung terhadap bumi.

Kesimpulannya, menurut para fukaha Imamiyah, keberadaan debu yang tersisa di tangan bukanlah sebuah keharusan.[144] Dan dalil mereka adalah secara lahir (yang tampak) dari kata صعيد adalah bermakna permukaan bumi.[145] Dan ayat tayamum yang berada di surah al-Nisa yang tanpa kata منه juga menguatkan pendapat ini. Selain itu, ayat tersebut juga menjelaskan tentang diperbolehkannya tayamum dengan batu.

2. Pendapat yang terpilih

Dengan memerhatikan pembahasan di atas, tampak makna lahir dari kata منه dalam ayat ini menunjukkan keharusan adanya علوق sebagaimana disampaikan oleh Ibnu Junaid. Mengingat, jika dikatakan مسح برأسه من الدهن tanpa diragukan hal itu menunjukkan sebagian dan mengusapnya dengan minyak. Apa yang disampaikan oleh Muqaddas Ardabili tidak bisa menjadi alasan yang tepat untuk sebab arti *tab'idh,* karena walaupun ungkapan beliau itu benar, tetapi tidak perlu disebutkan di sini. Sedangkan ayat tayamum dalam surah al-Nisa tidak bisa dijadikan dukungan, tetapi sebuah hal mutlak yang dikhususkan oleh ayat ini. Selain itu, fatwa ini sesuai dengan *ihtiyat.*

3. Sebab-sebab penggantian

Sebagaimana tadi telah disebutkan: و إن كنتم جنبا فاطهروا *athaf* kepada: و إن كنتم محدثين yang disimpulkan dari ungkapan: أذا قمتم. Di sini kita menambahkan: وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جاء أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساء *athaf* kepada: و إن كنتم جنبا dan pada hakikatnya فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً

144 Satu-satunya pendapat yang berbeda adalah pendapat Ibn Junaid yang berkeyakinan kembalinya kepada منه, sedangkan kata ganti yang ada di sini kembali ke صعيد. *Mukhtalaf al-Syi'ah,* jil.1, hal.271; *Jawahir al-Kalam,* jil.5, hal.189.

145 *Jawahir al-Kalam,* jil.5, hal.187.

kondisi seorang mukmin yang salat dapat dibagi kepada tiga kondisi seperti dijelaskan di atas.

Atas dasar itu, seorang mukalaf karena diakibatkan oleh beberapa faktor bisa saja menjadi berhadas dan bermasalah/tidak dapat menggunakan air untuk menghilangkan hadasnya. Seperti dalam kondisi-kondisi berikut ini,

a. Sakit yang merintangi untuk penggunaan air: و إن كنتم مرضى.
b. Bepergian yang menjadi faktor tidak didapatkannya air. أو على سفر ungkapan ini didapat jika di-*athaf*-kan kepada: و إن كنتم.
c. Ber-*takhalli* (buang air; besar atau kecil) yang menyebabkan hadas kecil: أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ. Ungkapan ini pada dasarnya bermakna kubangan tanah, tetapi di sini sebagai kiasan untuk tempat buang hajat.
d. Bersetubuh yang menyebabkan hadas besar: أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ sebagaimana hal ini sudah dibahas sebelumnya.

Berdasarkan pembagian tersebut, ungkapan: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ditafsirkan dengan ketidakmampuan dan ketiadaan air. Buang air dan bersetubuh menjadi sebab dari hadas, sedangkan sakit dan bepergian menjadi sebab bertayamum. Sedang huruf أو di sini bermakna *"dan."*

Dalam menafsirkan ayat ini terdapat pendapat lain, yaitu empat hal di atas masing-masing dapat menjadi faktor penyebab tayamum. Mengingat semua hal tadi di-*athaf*-kan satu sama lain dengan satu jawaban.

Zamakhsyari menulis, "Jawaban *muta'allaq* berkaitan dengan semuanya. Dalam arti, orang yang sakit karena kelemahan fisiknya dan ketidakmampuannya untuk bergerak, mengharuskannya bertayamum.

Para musafir, karena ketiadaan air harus bertayamum."[146] Orang-orang yang berhadas dan junub, karena tidak mendapatkan air juga harus bertayamum. Allamah Thaba'thabai juga menulis, "Ungkapan: أو على سفر dan أو جاء adalah hal-hal yang terkadang menimpa manusia. Oleh karena itu, takdir ayat itu menjadi: إذا قمتم إلى الصلاة و كنتم على سفر ولم تجدوا ماء فتيمموا adapun perkiraan ungkapan kedua adalah: إذا قمتم إلى الصلاة و كان جاء أحد منكم من الغائط ولم تجدوا ماء فتيمموا.[147]

Sebagaimana kita perhatikan, tidak ada makna yang dapat diambil dan juga tidak memiliki nilai ilmiah maupun alamiah.

4. Pendapat Abu Hanifah tentang wudu dengan air mudhaf

Abu Hanifah mengatakan bahwa jika ada air yang berubah (salah satu dari tiga sifatnya), hal itu mencegah pelaksanaan tayamum, karena menurutnya, kata ماء itu mutlak air dan tentunya mencakup air apa saja, termasuk air *mudhaf*.[148]

Namun, ungkapan ini tidak dapat dibenarkan, mengingat air yang dimaksud di sini adalah tentunya yang dimaksud oleh syariat, yaitu air yang digunakan untuk wudu. Bisakah dia berargumentasi dengan kemutlakan ayat dalam كلوا واشربوا untuk mengonsumsi segala bentuk makanan? Atau bisakah berpegangan dengan kemutlakan ayat: من خطبة النساء untuk melamar setiap perempuan mana pun? (QS. al-Baqarah [2]: 235; QS. al-A'raf [7]: 31).

5. Ditemukannya air membatalkan tayamum

Ungkapan: فلم تجدوا ماء فتيمموا merupakan penjelas dua hal, yaitu sebagai berikut,

146 *Tafsir al-Kasysyaf*, jil.1, hal.515.

147 *Tafsir al-Mizan*, jil.5, hal.226.

148 Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.5, hal.230.

Pertama, pencarian air haruslah dalam kondisi yang normal, jika air tidak didapatkan, harus bertayamum. *Kedua,* kapan pun air didapatkan, tayamum akan batal, karena ketiadaan air merupakan pemberi restu bagi tayamum sehingga jika air muncul dan dengan hilangnya syarat, hal yang disyaratkan itu juga akan hilang.

Sehubungan dengan hal di atas, seberapa jauh pencarian harus dilakukan? Malikiyah mengatakan, "Jika yakin atau menganggap hingga dua mil air tidak akan ditemukan, tidak perlu ada pencarian. Adapun jika di bawah itu, jika tidak menyulitkan, harus dicari." Hanbaliyah mengatakan, "Jika yakin air tidak ada di sekitarnya, dia harus mencarinya di daerah yang dekat, adapun jauh-dekat itu tergantung kepada uruf." Hanafiyah mengatakan, "Jika ada di kota dan tidak sedang bepergian, pencarian itu sebuah keharusan, baik dia memiliki firasat maupun tidak tentang keberadaan air. Akan tetapi, jika dalam keadaan bepergian dan dalam kondisi aman, dalam satu mil harus dicari." Syafi'iyah mengatakan, "Pencarian air harus tetap dilakukan sampai batas *ghauts* (batas ketika teriakan permintaan tolongnya dapat didengar oleh para sahabatnya), jika yakin. Dan pada area yang dekat juga tidak perlu dicari, kecuali yakin akan ditemukannya air dan pada area yang jauh walaupun ada keyakinan pencarian bukanlah sebuah keharusan."[149]

6. Penolakan terhadap kesulitan

Dasar umum dalam pensyariatan hukum adalah kemudahan, karena syariat menentukan tanggung jawab tersebut sesuai kemampuan mukalaf. Dan jika perbuatan di luar kemampuan, pasti akan dicabut atau diringankan.

Berkaitan dengan taharah, *pertama* syariat menjadikan air dan bumi dijadikan suci dan menyucikan, dan telah disampaikan kepada para wali.

---

149 Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.155.

Sesungguhnya, Allah Swt menjadikan debu suci sebagaimana air itu suci. Tentang salat, pada awalnya tugas pertama adalah bersuci dengan air dan dalam keadaan sulit, sepert ketiadaan air, marabahaya, perjalanan dan sakit, tayamum menempati tempatnya dan pada selanjutnya jika tayamum juga sulit dilakukan, tanggung jawab itu terangkat dan tidak perlu dilakukan.

Oleh karena itu, jelaslah bahwa rahasia utama pensyariatan tayamum adalah mengangkat kesulitan dari kaum muslim, selain untuk komitmen selalu menjaga kesucian.

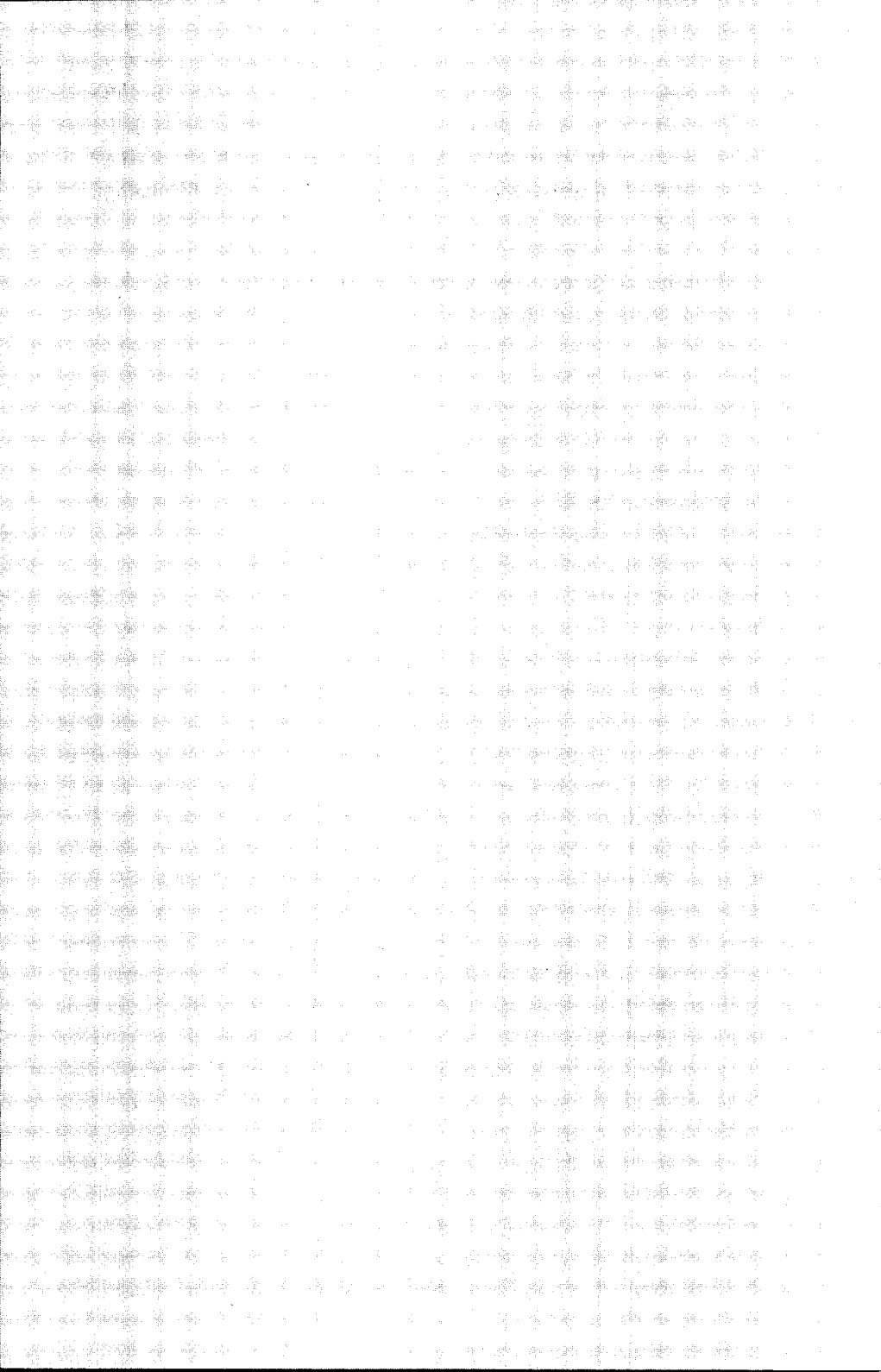
Pertanyaan:

1. Apakah mandi itu merupakan kewajiban yang mengikuti hukum lain atau bersifat independen?
2. Ungkapan: فلم تجدوا ماء menjelaskan tentang apa? Apakah mencari air itu menunjukkan keharusan ataukah tidak?
3. Apa maksud dari kata علوق dan apa hukumnya?
4. Apakah maksud dari ungkapan: لا تقربوا الصلاة?
5. Pembatasan dengan kata طيب menunjukkan hukum apa?
6. Apakah batasan wajah dan tangan yang harus diusap dalam tayamum?

Riset dan Kajian

1. Apakah definisi taharah menurut pandangan ulama Ahlusunnah?
2. Apakah dari ayat yang dibahas penyimpulan kewajiban disebutkan?
3. Apakah tugas seorang yang telah bertayamum setelah adanya air sebelum salat?Atau pada saat selesai salat?

4. Apakah tayamum itu hanya mengangkat hadas atau hanya sekadar membolehkan pelaksanaan salat saja (hadasnya sendiri belum hilang)?

5. Apakah ayat itu menjelaskan jumlah tepukan (ke bumi) juga, sekali tepukan atau berkali-kali?

BAB 2
SALAT

PELAJARAN 4: WAKTU SALAT

Di dalam al-Quran ada sekitar dua puluh lebih ayat yang berkaitan dengan masalah salat,[150] yang dijabarkan dalam tujuh ayat. Namun dalam buku ini, yang akan kita bahas tentang salat hanya dua kasus, yaitu tentang *waktu salat* (Pelajaran 6) dan *salat musafir* (Pelajaran 7). Berkaitan dengan waktu salat di dalam al-Quran itu terdapat beberapa ayat,[151] di antaranya ayat mulia dalam ayat ke-114, surah Hud yang berbunyi sebagai berikut,

وَ أَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَ زُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ
يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِيْنَ.

---

150 Di antara permasalahan tentang salat yang dibahas oleh al-Quran adalah kewajiban salat, taharah sebagai syarat, rukuk, sujud, menghadap kiblat, membaca, berdiri, tempat orang yang salat, niat, salat berjemaah, salat dalam keadaan takut, salat malam, salat tawaf, salat *qasar*, salat musafir, salat mayat dan waktu salat.

151 Salah satu ayat yang berkaitan dengan waktu salat adalah, QS. al-Nisa: 104; QS. al-Nur: 58; QS. al-Muzzammil: 1-9.

Dan dirikanlah salat itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan dari malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. Itulah peringatan bagi orang-orang yang ingat. (QS. Hud [11]: 114)

A. Pelaksanaan Salat

Ungkapan أَقِمِ الصلاة dalam ayat tersebut menjelaskan bahwa maksud dari mendirikan salat bukanlah sekadar melaksanakannya, tetapi sebuah jenis perhatian dan *inayah* kepada kewajiban ini, seperti keabsahan amalannya atau kelanggengan dan keterjagaannya. Atau, menurut pendapat yang lain, penegakan salat adalah tujuannya. Hal itu dikarenakan ia diambil dari akar kata *qiyam* yang bermakna meluruskan cabang/ranting pohon. Bisa jadi dimungkinkan bahwa maksud darinya adalah lekas dan bersegera melakukannya.[152]

1. Syarah Kosa Kata

a. Tharaf (ujung)

Tharaf wazan-nya sama dengan kata *tharab* yang bermakna sisi, sebelah dan ujung. Dia dapat dipakai untuk benda-benda juga dalam waktu.[153] Di dalam ayat ini diartikan waktu awal dan waktu terakhir dari hari.

b. Zulaf

Fayyumi berpendapat bahwa *zulaf* berarti dekat dan berkumpul. Sementara itu, Ibnu Faris berpendapat bahwa *zulaf* berarti mendahului untuk dekat dengan sesuatu. Oleh karena itu, *al-zulaf min al-layl* bisa

152 *Mishbah al-Munir*, kata *qawama; Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.66.

153 Raghib Isfahani, *al-Mufradat*, kata *tharafa*.

diartikan sebagai kelompok dan potongan waktu dari malam hari yang berdekatan satu sama lain.[154]

2. Tafsir Fikih

Tidak perlu diragukan lagi jika ayat tadi menjelaskan waktu salat. Akan tetapi, maksud dari waktu-waktu tersebut apa? Tentang hal itu terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama, seperti diuraikan berikut ini.

a. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Qurthubi menukil beberapa pendapat yang beragam dari mufasir abad pertama, yaitu sebagai berikut.

Mujahid mengatakan, maksud dari *tharaf* pertama adalah salat Subuh, sedangkan *tharaf* kedua adalah salat Zuhur dan Asar.

Ungkapan Ibnu Athiyah, maksud dari dua sisi itu adalah Subuh dan Magrib. Thabari juga mendukung pendapat ini.

Qatadah dan Hasan Basri berkeyakinan bahwa sisi pertama Subuh, sedangkan sisi kedua adalah Magrib dan maksud dari *zulaf* adalah Magrib dan Isya.

Sebagian juga mengatakan maksud dari sisi pertama adalah Zuhur dan maksud dari sisi kedua adalah Asar, sedangkan *zulaf* adalah Magrib, Isya dan Subuh.[155]

Ibnu Arabi mengritik Thabari dan mengatakan bahwa sangat mengherankan sekali ungkapan yang disampaikan oleh Thabari, karena dia telah membalikkan arah, karena Subuh dan Magrib adalah dua sisi dalam malam hari, bukan dua sisi siang hari.

---

154 *Mishbah al-Munir; Maqayis al-Lughah*, kata *zalafa*.

155 Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.9, hal.109.

Fathurrazi memberikan pendapat lain bahwa yang paling dekat dengan maksud dari dua sisi hari itu adalah salat Subuh dan salat Magrib, karena sisi pertama siang hari adalah terbitnya matahari dan sisi lainnya adalah terbenamnya matahari. Ini seperti ayat yang mengatakan, *Dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya* (QS. Thaha [20]: 130).[156]

b. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Di antara para mufasir Imamiyah dapat disimpulkan tiga pendapat, yaitu sebagai berikut.

1. Aminul Islam Thabarsi berkeyakinan bahwa maksud dari dua sisi hari tersebut adalah salat Subuh dan Magrib. Sedang maksud dari kata *zulaf* adalah salat Isya. Kemudian beliau menambahkan, "Adapun alasan salat Zuhur dan Asar tidak disebutkan, karena dua salat ini begitu terkenal atau bisa jadi, karena (waktu) kedua salat itu mengikuti sisi kedua siang."[157]
2. Allamah Thabathaba'i mengatakan bahwa maksud dari dua sisi hari itu adalah Subuh dan setelah Zuhur. Adapun *zulaf* bermaksud jam-jam pada malam hari yang mendekati waktu siang hari. Oleh karena itu, berdasarkan pendapat ini, ayat ini hanya menyinggung empat jenis salat saja dari lima kewajiban salat, yaitu Subuh, Asar, Magrib dan Isya. Atau yang tercakup hanya salat Subuh dan Magrib.[158]
3. Fadhil Miqdad berpendapat lain lagi, yaitu jika siang itu kita hitung dari sejak Subuh hingga sampai hilangnya mega merah di ufuk Barat dan dua sisi itu adalah dua sisi siang, sisi pertama khusus tentang salat Subuh, sedangkan sisanya terjadi pada paro kedua siang.

---

156 Muhammad bin Husain Fakhrurazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.11, hal.160.

157 Thabarsi, *Majma' al-Bayan*, jil.3, hal.200.

158 *Tafsir al-Mizan*, jil.11, hal.58.

Adapun maksud dari *zulaf* adalah salat sunah malam. Hanya saja itu bisa terjadi jika ia di-*athaf*-kan kepada salat bukan kepada kedua sisi tersebut.

Tampaknya, yang kuat pendapatnya adalah pendapat dari Thabarsi dan pendapat ini tidak juga terlalu berbenturan, selain itu ada berbagai riwayat yang menguatkan hal itu. Di antaranya adalah riwayat dari Zurarah yang bertanya kepada Imam Baqir as, "Ada berapa jumlah salat yang diwajibkan kepada kita?" Beliau menjawab, "Dalam sehari semalam ada lima salat." Saya bertanya lagi, "Apakah Allah telah menyebutkannya di al-Quran?" Beliau bersabda, "Ya! Allah Swt telah berfirman kepada Nabi-Nya, أقم الصلاة لدلوك الشمس dan أقم الصلاة طرفي النهار dan kedua sisi siang itu adalah Magrib dan pagi hari. Adapun زلفا من اليل maksudnya adalah salat Isya."[159]

Bisa jadi pertanyaan Zurarah dan jawaban dari Imam itu adalah untuk menyingkap syubhat yang dilontarkan kaum Khawarij, mereka mengatakan bahwa hanya salat Subuh dan Isya saja yang diwajibkan. Dengan dalil ayat *zulaf* untuk dua sisi, sedangkan *zulaf* merupakan sifat dari kedua sisi itu, dan dengan asumsi bahwa itu adalah kewajiban salat yang lain dan mereka tidak melakukannya, karena keburukan itu akan hilang dengan kebaikan yang sudah dilakukan.[160]

B. Waktu Yang Luas

Terdapat satu hukum fikih lagi yang dapat disimpulkan dari ayat-ayat di atas, yaitu luasnya waktu-waktu salat yang mukalaf dapat memilih pelaksanaannya pada rentang waktu yang sudah ditentukan.

---

159 *Man La Yahdhuruhu al-Faqih*, jil.1, hal.195.

160 Muhammad bin Husain Fakhrurazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.18, hal.72.

Adapun tentang maksud ayat, *Sesungguhnya, kebaikan-kebaikan itu akan menghilangkan keburukan-keburukan,* merupakan alasan penegakan salat. Ayat itu merupakan sebuah pemberitahuan bahwa salat merupakan salah satu bentuk kebaikan yang masuk ke dalam jiwa mukmin dan melenyapkan dampak-dampak dosa. Dan tentunya penjelasan efek ini juga sebagai pengingat bagi mereka yang masih ingat kepada Allah Swt.

1. Ayat Kedua

أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْداً.

Dirikanlah salat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan dirikanlah pula salat Subuh. Sesungguhnya, salat Subuh itu disaksikan (oleh malaikat). (QS. al-Isra [17]: 78)

2. Penjelasan Kosa Kata

a. Duluk

Dalk secara bahasa, artinya hilangnya sesuatu dari sesuatu yang lain.[161] Mubarrad mengatakan bahwa *duluk* bermakna waktu tergelincirnya matahari sampai terbenamnya matahari.[162] Sebagian pakar bahasa mengatakan bahwa *duluk* satu *wazan* dengan kata *suluk* yang bermakna condong dari yang tegak, tetapi juga digunakan untuk waktu yang sudah mendekati terbenamnya matahari.[163]

161 *Maqayis al-Lughah,* kata *Dalaka.*

162 *Majma' al-Bayan,* jil.3. hal.433.

163 Mishbahul Munir, *Shihah Lughah,* kata *dalaka.*

Adapun mengapa waktu-waktu tadi disebut dengan *duluk*, hal itu dikarenakan manusia menyipitkan matanya saat melihat pemandangan pada saat-saat tersebut.[164]

b. Ghasaq

Sesuai keyakinan sebagai pakar bahasa, kata ini bermakna kekuatan. Adapun dalam ayat ini bermakna gelap yang sangat, walaupun ada sebagian yang mengatakan maksudnya adalah kegelapan yang terjadi pada awal-awal malam.[165]

3. Tafsir Fikih

Perbedaan tentang arti bahasa dari dua kata di atas memicu terjadinya perbedaan pendapat dalam penafsiran fikihnya.

a. Pendapat pertama

Pendapat pertama mengatakan bahwa ayat tersebut hanya menjelaskan waktu salat Magrib, Isya dan Subuh saja[166] dan sama sekali tidak menyinggung salat yang lainnya. Pendapat ini diusung oleh para mufasir pada era tabi'in, seperti Dhahhak dan Suddi, serta diyakini kebenarannya oleh para ulama Ahlusunnah. Pendapat ini berlandaskan bahwa kata *duluk* itu bermakna waktu sebelum terbenamnya matahari.

b. Pendapat kedua

Pendapat kedua mengatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan lima salat harian, yaitu دلوك الشمس menjelaskan salat Zuhur, sedang غسق الليل menjelaskan salat Isya. Adapun dua salat, yaitu Asar dan Magrib berada di antara waktu salat Zuhur dan Isya.

164 *Kasyaf*, jil.2, hal.686.

165 *Mufradat, Shihah Lughah,* kata *ghasaqa.*

166 *Majma' al-Bayan*, jil.3, hal.433.

Pendapat ini juga dikemukakan oleh Ibnu Abbas, Jabir Ju'fi, Abul Aliyah, Atha bin Abi Rab'ih, Mujahid, Qatadah dan tabi'in yang lain. Pendapat ini berlandaskan kepada pengertian dari kata *duluk* adalah waktu tergelincirnya matahari dan غسق اليل bermakna kuatnya kegelapan (tengah malam).

c. *Pendapat yang terpilih*

Dengan mencermati penggunaan asli kata دلوك kita dapat mengatakan bahwa pendapat kedua merupakan pendapat yang benar. Adapun ungkapan yang mengatakan bahwa penyebab penamaan waktu sebelum terbenamnya matahari dengan دلوك, itu dikarenakan miringnya mata saat melihatnya, adalah ungkapan yang belum benar. Karena saat terbitnya matahari, mata juga akan demikian. Padahal, tidak ada satu orang pun yang menggunakan kata دلوك ini untuk hal tersebut.

Riwayat dari kedua kelompok juga menjelaskan hal yang sama. Di antaranya riwayat dari Muhammad Halabi, dari Imam Shadiq as, dalam tafsir ayat di atas, kita membaca, beliau bersabda, "دلوك الشمس adalah waktu *zawal*-nya (tergelincir) dan غسق اليل bermakna tengah malam." Atau beliau bersabda, "Sesungguhnya, Allah telah mewajibkan empat salat yang awal waktunya adalah tergelincirnya matahari dan akhir waktunya adalah pertengahan malam. Dua di antaranya adalah yang waktunya dimulai dari *zawal* hingga terbenamnya matahari dan dua sisa awal waktunya dimulai dari terbenamnya matahari hingga tengah malam."[167] Hal ini juga terdapat dalam riwayat Ahlusunnah sebagaimana dalam riwayat Nafi', dari Umar disebutkan bahwa *duluk al-syams* itu maksudnya adalah condongnya.[168]

---

167 *Wasail al-Syiàh*, Bab *al-Mawaqit; Mustadrak Wasail al-Syi'ah*, jil.3, hal.132. Bab 13.

168 Imam Malik, *al-Muwaththa*, hal.13, hadis ke-19.

a. Arti huruf ***"lam"*** *yang ada pada kata* ***"duluk"***

Thabarsi dalam *Majma' al-Bayan* menulis bahwa *lam* di sini bermakna عند (ketika), para Imam as juga memaknai kata itu demikian.

Ibnu Hisyam mendukung pendapat ini dan dia berdalil dengan sebuah ungkapan: كتبته لخمس خلون (Aku menulisnya ketika/setelah memasuki tanggal lima). Dia mengartikan *lam* itu dengan بعد setelahnya.[169] Tentunya tidak ada perbedaan makna dengan عند.

Ada kemungkinan lain yang dapat disampaikan di sini kalau lam *itu* bermakna sebab. Artinya, tegakkan salat sebab matahari telah tergelincir,[170] sebagaimana hal ini terdapat dalam hadis yang makruf dari Nabi saw dan para Imam as, "Berpuasalah ketika telah melihat hilal dan berbukalah saat melihatnya pula."[171]

b. Khithab (isi pembicaraan) terbatas dan* mukhathab (audiens) *umum

Khithab (isi pembicaraan) al-Quran dengan *mukhathab*-nya dapat dibagi menjadi empat kelompok, yaitu sebagai berikut,

1. Isi dan targetnya sama-sama umum. *Wahai orang yang beriman! Jika kalian (ingin) melaksanakan salat...* Target ayat ini bersifat umum mencakup seluruh kaum mukmin.

2. Isi dan targetnya sama-sama khusus, seperti *Wahai Rasulullah saw! Sampaikanlah misi yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu* (QS. al-Maidah [5]: 67). Di sini hanya Rasulullah saw saja yang dijadikan sebagai *mukhathab* dan hanya beliau saja yang dibebani tugas penyampaian masalah kepemimpinan.

---

169 *Al-Mughni*, huruf *lam*.

170 *Tafsir al-Kabir*, jil.21,hal.26; *I'rab al-Quran wa Bayanihi*, jil.5, hal.486.

171 *Wasail al-Syiàh*, Bab *Ahkam Syahr Ramadhan*, Bab 3, hadis ke-8.

3. Isinya umum, tapi targetnya khusus, seperti, *Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian* (QS. al-Nisa [4]: 2). Isinya mengarah kepada seluruh manusia, tetapi anak-anak kecil (tentunya) keluar dari pembahasan ini.
4. Isi khusus tapi targetnya umum, seperti, *Wahai Nabi! Jika kamu menalak istrimu* (QS. al-Thalaq: [65]: 2). Dan ayat yang sedang dibahas termasuk dalam kelompok ini, yaitu isinya mengarah kepada Nabi saw, tetapi dengan berbagai dalil lainnya dapat disimpulkan tugas dan tanggung jawab ini juga umum bagi umat manusia.

c. *Kewajiban yang terwaktukan (ditentukan)*

Saat syariat menentukan bahwa dalam sehari-semalam ada waktu yang harus digunakan untuk ibadah salat, maka dapat dipahami bahwa syariat menghendaki agar salat-salat itu dilaksanakan pada waktu-waktu tadi, bukan secara mutlak pada waktu apa saja. Sebagaimana dalam ayat lain yang kita juga membacanya sebagai berikut,

إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَاباً مَوْقُوْتاً.

Sesungguhnya, salat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang- orang yang beriman. (QS. al-Nisa [4]: 103)

d. *Luasnya waktu salat*

Secara lahir ayat-ayat di atas menjelaskan kewajiban menjalankan salat itu dari Zuhur hingga terbenamnya matahari, dari terbenamnya matahari hingga pertengahan malam, serta dari terbitnya fajar hingga terbitnya matahari. Secara global, hal ini disepakati oleh Imamiyah dan Ahlusunnah.

C. Waktu Masing-Masing Salat

1. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Waktu-waktu salat menurut pandangan Ahlusunnah dimulai dari waktu salat Zuhur, yaitu dari tergelincirnya matahari sampai panjang bayangan sama dengan bendanya. Setelah itu waktu salat Asar dimulai dari selesainya waktu Zuhur hingga terbenamnya matahari. Kemudian, waktu salat Magrib dimulai dari terbenamnya bentuk matahari hingga terbenamnya mega merah. Kemudian, waktu salat Isya dimulai dari terbenamnya mega merah hingga terbitnya fajar sadik. Terakhir adalah waktu salat Subuh yang dimulai dari terbitnya fajar hingga terbitnya matahari. Memang dalam menjelaskan perinciannya, Ahlusunnah mengakui adanya waktu-waktu pilihan dan waktu-waktu terdesak.[172]

2. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Berdasarkan keyakinan mazhab Imamiyah, dari tergelincirnya matahari hingga terbenamnya adalah waktu salat Zuhur dan salat Asar dan seukuran salat Zuhur pada awal waktu itu dan seukuran pelaksanaan salat Asar pada akhir waktu merupakan waktu khusus masing-masing. Dari terbenamnya matahari hingga tengah malam merupakan waktu gabungan untuk salat Magrib dan Isya, dengan perincian seukuran pelaksanaan salat Magrib pada awal waktu dan seukuran pelaksanaan salat Isya pada akhr waktu, merupakan waktu khusus masing-masing. Dan antara terbitnya fajar sidik hingga terbitnya matahari adalah waktu untuk pelaksanaan salat Subuh.[173] Walaupun ada riwayat dari Ahlulbait juga yang menjelaskan bahwa waktu salat Isya itu memanjang hingga terbitnya fajar.[174]

---

172 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.155.

173 *Jawahir al-Kalam,* jil.7, hal.71.

174 *Mukhtalaf al-Syi'ah,* jil.2, hal.50.

3. Keutamaan awal waktu

Sebagaimana telah disebutkan bahwa zahir dari ayat-ayat mulia di atas menunjukkan bahwa salat adalah sebuah kewajiban yang luas waktunya dan bisa dilakukan dari batas yang telah ditentukan. Adapun jika dilaksanakan pada awal waktu, hal itu lebih baik. Hal itu dikarenakan beberapa hal berikut.

Pertama, ibadah ini telah disamakan dengan nama waktunya, seperti salat Zuhur, Asar dan Magrib. Hal itu menunjukkan bahwa ibadah ini dilakukan pada waktu khusus dan selain waktu itu ibadah ini juga diterima tetapi dengan model keringanan untuk hamba-Nya. Sebagaimana sebagian riwayat menjelaskan hal tersebut, seperti riwayat Imam Shadiq as, yang berkata, "Awal waktu itu adalah keridaan Allah Swt dan akhir waktu itu adalah ampunan Allah Swt dan ampunan itu tidak akan pernah terjadi kecuali karena sebuah dosa."[175]

Kedua, bersegera untuk melaksanakan perintah Allah Swt berdasarkan ayat 134, surah Ali Imran, *Dan bersegeralah kalian menuju ampunan dari Tuhan kalian,* adalah hal yang dimaksudkan.

Ketiga, sebagian riwayat secara gamblang menegaskan keutamaan itu, seperti riwayat Fadhl bin Syadzan, dari Imam Ali Ridha, "Salat pada awal waktu itu adalah lebih utama."

Keempat, riwayat-riwayat tentang menanti (masuknya waktu) salat juga mengonfirmasikan masalah ini.[176]

175 *Man La Yahdhuruhu al-Faqih,* jil.1, hal.217, hadis ke-651, dalam sumber-sumber Ahlusunnah, hal ini juga dapat dijumpai.

176 *Wasail al-Syi'ah,* Bab *al-Mawaqit,* Bab 3, hal.2.

4. Menjamak salat

Salah satu dari hal yang dipaparkan dalam topik waktu salat adalah masalah bolehnya menjamak salat antara Zuhur dan Asar, juga antara Magrib dan Isya yang biasa diistilahkan dengan *jam' bayna al-shalatayn*. Para fukaha Islam berbeda pendapat tentang hal tersebut, yaitu sebagai berikut.

a. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Yang menjadi kesepakatan para fukaha Ahlusunnah tentang penggabungan dua salat adalah hanya dalam dua kasus berikut ini,

Pertama, menjamak antara salat Zuhur dan Asar untuk orang yang melaksanakan haji di Padang Arafah yang disebut dengan jamak takdim.

Kedua, menggabungkan antara salat Magrib dan Isya di Masy'aril Haram/Muzdalifah yang biasa disebut jamak takhir.[177]

Malikiyah berkeyakinan bahwa hal-hal yang menyebabkan penggabungan (antara dua) salat adalah karena perjalanan, sakit, hujan, lumpur dan sedang melaksanakan ritual haji di Arafah dan Muzdalifah. Adapun Syafi'iyah meyakini juga penyebab penggabungan itu adalah karena bepergian dan karena adanya halangan (hijab). Hanbaliyah juga mengatakan sebab-sebabnya adalah karena bepergian, sakit, menyusui, istihadah, tidak mampu menentukan waktu dan takut terhadap (keselamatan) jiwa dan harta.[178]

Perhatikan!

Dalam sebuah kasus, dengan dalil apa pun seseorang tidak bisa melaksanakan salatnya pada waktunya sampai datang waktu salat

177 *Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.483, 664, 671.
178 *Ibid.*, hal.483-488.

berikutnya, dia tetap harus melaksanakan salat sebelumnya. Walaupun masalah ini tidak ditegaskan secara gamblang oleh fakih Ahlusunnah, kesimpulan itu bisa ditangkap dari kesimpulan-kesimpulan hukum yang telah mereka sampaikan.

b. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Menurut pandangan Ahlulbait, secara mutlak dan dalam kondisi apa pun menjamak salat antara Zuhur dan Asar, Magrib dan Isya itu diperbolehkan, dan tidak menjamaknya itu lebih utama.

Dalil Imamiyah atas klaim ini ada dua macam, yaitu sebagai berikut,

Pertama, zahir ayat mulia ini menunjukkan kepada waktu *musytarak* yang waktunya luas untuk salat. Artinya, waktu dikatakan dari waktu ini sampai waktu itu, dari sini dapat dipahami bahwa kedua salat ini dapat dilaksanakan pada waktu tersebut.

Fakhrurrazi yang bermazhab Syafi'i juga memahami arti zahir ini dan mengatakan, "Jika *ghasaqa* kita tafsirkan dengan awal kegelapan, itu adalah awal waktu Magrib dan hasilnya ayat tersebut menjelaskan tiga waktu, yaitu *satu*, *zawal* atau waktu Zuhur dan Asar, *dua*, Magrib dan Isya dan *tiga*, fajar. Hal itu menuntut kita untuk berkata bahwa menjamak salat Zuhur dan Asar juga Magrib dan Isya secara mutlak diperbolehkan. Akan tetapi, kita memiliki dalil khusus yang menjelaskan bahwa menjamak salat itu hanya boleh dilakukan pada waktu perjalanan dan adanya uzur.[179]

Kedua, riwayat-riwayat Ahlusunnah juga menjelaskan hal tersebut. Sebagian riwayat-riwayat Imamiyah juga disinggung. Berikut ini adalah riwayat dari Ahlusunnah, Muslim menukil dari Zabir bin Zaid,

---

179 Fakhrurrazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.21, hal.27.

dari Ibnu Abbas, yang berkata, "Aku telah melaksanakan salat dengan Nabi saw delapan rakaat secara bersamaan dan tujuh rakaat secara bersamaan." Nasa'i juga meriwayatkan dengan menambahi ungkapan, "Dan (salat) Isya di Madinah." Dan keduanya juga menukil dari riwayat lain dari Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Abbas, yang berkata, "Rasulullah saw menggabungkan antara salat Zuhur dan Asar, Magrib dan Isya di kota Madinah tanpa ada ketakutan dan tanpa hujan."[180]

Dalam riwayat kedua, misteri dalam masalah ini sudah dijelaskan, mengingat misteri ini disebutkan di ujung akhir riwayat tersebut. Ibnu Abbas ditanya, "Apa yang diinginkan Rasulullah dalam hal tersebut?" Dia menjawab, "Beliau tidak ingin merepotkan umatnya."

5. *Quran al-Fajri*

Maksud dari *quran al-fajri* adalah salat Subuh karena kata ini di-*athaf*-kan kepada *aqimishshalata* (dirikanlah salat). Artinya, menjadi demikian, *Dirikanlah salat Zuhur dan dirikanlah salat Subuh.* Akan tetapi, mengapa hanya salat Subuh yang disebutkan al-Quran? Mungkin saja setelah pensyariatan salat, dimaksudkan adanya sebutan lain bagi ibadah ini sehingga dikatakan salat tanpa bacaan tidak akan lengkap sebagaimana salat juga diidentikkan dengan rukuk dan sujud.

Adapun mengapa harus disifati dengan *masyhur*? Di dalam riwayat dari Nabi saw, hal itu sudah dijelaskan, kenapa salat Subuh disebut *masyhur*, karena disaksikan oleh malaikat siang dan malam. *Malaikat malam dan siang berkumpul pada waktu salat Subuh.*[181]

---

180 *Shahih Muslim*, jil.2, hal.15; *Sunan Nasa'i*, jil.1, hal.286, 290.

181 *Majma' al-Bayan*, jil.3, hal.434.

6. Salat Malam

Al-Quran dalam lanjutan ayat waktu salat juga menjelaskan tentang salat sunah malam dan Allah berfirman... *Maka bertahajudlah*[182] walaupun itu merupakan *fi'il amr* dan khithabnya kepada Nabi saw, tetapi karena konteks-konteks berikut ini menjelaskan bahwa kewajiban salat tahajud ini hanya khusus bagi beliau saja, karena kata *nafilah* tidak menujukkan arti sunah, tetapi menjelaskan tugas dan tanggung jawab untuk beliau yang lebih besar daripada orang-orang lain.

Pertanyaan:

1. Jelaskan kedua sisi siang dan *zulafan min al-layl*!
2. Bagaimana jika menggunakan ayat tersebut untuk menjelaskan luasnya waktu salat?
3. *Quranul fajri* salat apakah itu dan mengapa disebut demikian?
4. Apa kegunaan huruf *lam* dalam ayat: *Lithulu'issamsyi*?
5. Bagaimana kita menyimpulkan waktu *musytarak* dari ayat-ayat itu?

Riset dan Kajian

1. Apa yang dimaksud salat *wustha* itu?
2. Dari ayat manakah dan ungkapan yang mana salat sunah malam dapat disimpulkan? Apakah itu termasuk hal-hal yang khusus untuk Nabi saw?
3. Apa dalil utama Ahlusunnah tentang pemisahan antara salat-salat dan hal-hal apa sajakah yang membolehkan menjamak antara dua salat?

---

182 *Tahajud* termasuk kata yang bermakna sesuatu dan lawannya; ia bisa bermakna tidur dan bisa juga bermakna terjaga. Adapun dalam kasus ini adalah bermakna begadang dan salat pada tengah malam.

PELAJARAN 5: SALAT MUSAFIR

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا.

Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqasar salat(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya, orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu. (QS. al-Nisa [4]: 101)

A. Penjelasan Kosa Kata

1. *Dharaba*

Dharaba (ضرب) secara bahasa bermakna menjatuhkan sesuatu di atas sesuatu yang lain. Memukul dalam bahasa Arab diungkapkan dengan kata tersebut, karena dalam pukulan itu, tangan, tongkat, pedang dan lainnya berada/dijatuhkan di atas sesuatu yang lain. Dalam ayat itu, dengan memerhatikan *qaid* di bumi, maksud *dharaba* dari kata di atas adalah bepergian, karena seorang musafir pada hakikatnya telah memukul bumi dengan kaki-kakinya.[183]

2. *Junah*

Junah (جناح) secara bahasa bermakna condong dan menyimpang dan pada selanjutnya kata ini digunakan untuk semua jenis dosa.[184] Tidak terlalu berlebihan jika kata itu hampir serupa dengan kata *gunoh* dalam

183 Raghib Isfahani, *al-Mufradat;* Ibnu Faris, *Maqayis Lughah;* Fayyumi, *Mishbah al-Munir*, kata *dharaba*.

184 *Mufradat; Misbah Munir.*

bahasa Parsi, yang satu sama lain menyerap bahasa yang lain dengan dalil pergantian huruf *kaf* menjadi *jim* dalam bahasa Arab. Dekatnya dua arti kata ini membuat sebagian ulama setuju dengan ungkapan tersebut.

3. *Qashara*

Qashara (قصر) secara bahasa memiliki dua arti, *pertama* bermakna pendek sebagai lawan dari panjang dan arti *kedua* adalah memberi lampiran. Dan di dalam ayat di atas, makna pertama yang dimaksudkan.[185]

4. *Khawfu(n)*

Khawfu(n) (خوف) kata ini pada awalnya bermakna penantian yang tidak menyenangkan dengan bukti-bukti yang meyakinkan maupun tidak. Dalam arti ini ada dua pokok yang perlu dijelaskan, yaitu penantian yang tidak menyenangkan dan kegalauan atau kebimbangan. Oleh karena itu, terdapat dua hal yang berlawanan dengan ketakutan, yaitu harapan dengan arti menanti sesuatu yang menyenangkan, keamanan atau ketenangan.[186]

5. *Fitnah*

Fatana (فتن) sama seperti kata: فتح pada dasarnya bermakna meletakkan emas di atas bara api dalam rangka menentukan tingkat kemurnian kandungan emasnya. Kemudian kata ini secara mutlak digunakan untuk kondisi ketika berada di tengah bala dan kesulitan.[187]

Dan di dalam ayat ini maksud dari *fitnah* adalah saat berada dalam musibah, artinya jika musuh atau orang kafir menginginkan seorang mukmin berada dalam malapetaka.

---

185 *Al-Mufradat,* kata *Qashara.*

186 *Ibid.,* kata *Khawfa.*

187 *Ibid.,* kata *Fatana.*

B. Permasalahan-Permasalahan Fikih Dalam Ayat

Ayat mulia ini secara global menjelaskan tentang mengqasar salat dalam bepergian yang membuat kajiannya menjadi meluas. Akan tetapi, dengan kajian yang lebih mendalam kita akan mendapatkan bahwa permasalahan yang ada dalam ayat ini sejak awal memang sudah luas, tetapi tanpa diragukan lagi bahwa keumuman itu sudah dikhususkan.

1. Kemutlakan dan batasannya

Kemutlakan yang terdapat dalam ayat itu berbeda dan beragam, artinya banyak hal-hal yang mutlak dalam ayat itu. Sebagian terjadi pada sisi kuantitas dan terkadang dalam sisi kualitas. Sebagian mengarah kepada syarat-syarat, sebagian mengarah kepada tempat, sebagian lagi kepada waktu dan lain-lain.

a. Qasar salat itu bersifat kuantitatif dan kualitatif

Dari kemutlakan qasar salat, maksud pemangkasan itu dapat dibagi kepada dua hal, yaitu sebagai berikut,

1. Mengqasar secara kuantitas dan kualitas, dengan kata lain kemutlakan kata qasar salat itu juga mencakup pengurangan dari empat rakaat dan juga mencakup pengurangan tata cara dan menyebabkan pengurangan rukuk, sujud dan zikir. Hasilnya, salat dapat dilaksanakan dengan duduk, dari duduk ke posisi tidur dan akhirnya dari posisi tidur ke isyarat saja.
2. Cakupan qasar salat juga meliputi salat-salat yang empat rakaat menjadi dua rakaat, bahkan yang tiga rakaat dan yang dua rakaat sekalipun. Bisa dilihat buktinya di dalam hadis Ibnu Abbas nanti.

b. *Pensyariatan qasar salat*

Syekh Thusi mengatakan bahwa sejak awal salat musafir telah disyariatkan dengan jumlah yang khusus. Oleh karena itu, tidak bisa dikatakan sebagai salat yang diqasar.[188] Hasil pendapat ini adalah salat musafir juga bisa jadi terkena hukum qasar (salat).

Qurthubi juga dalam tafsirnya dalam kritik terhadap meluasnya makna *taqshir* (mengqasar salat), menulis bahwa ungkapan ini berlandaskan pada salat musafir yang memang sejak awal telah disyariatkan untuk diqasar.[189]

Dalil terhadap klaim ini adalah munculnya beberapa riwayat, di antaranya riwayat dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Salat dalam bepergian itu berjumlah dua rakaat, tidak ada sesuatu pun sebelum dan sesudahnya, kecuali salat Magrib yang berjumlah tiga rakaat."[190]

Ibnu Abbas juga mengatakan, "Allah telah mewajibkan salat melalui lisan suci Nabi kalian saw saat tidak bepergian empat rakaat dan dalam perjalanan dua rakaat dan dalam kondisi takut satu rakaat."[191]

Yang benar adalah bahwa ungkapan-ungkapan yang ada dalam riwayat di atas dan semisalnya tidak bisa menjadi dalil atas bolehnya mengqasar salat musafir, atau menjadi seperti salat Subuh. Karena, riwayat-riwayat di atas dalam rangka menjelaskan tugas seorang musafir setelah pensyariatan salat sendiri sudah dijelaskan. Adapun ungkapan terakhir dari Ibnu Abbas di atas, jika kita asumsikan kebenarannya, hal itu berkaitan dengan salat *khauf* yang hanya diamalkan dalam kondisi-kondisi yang betul-betul genting.

188 Redaksi ungkapan Syekh Thusi adalah salat musafir tidak disebut dengan salat kasar, karena kewajiban saat bepergian berbeda dengan kewajiban saat tidak bepergian. Muhammad bin Hasan Thusi, *al-Khilaf*, jil.1, hal.571.

189 Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.5, hal.360.

190 *Tahdzib al-Ahkam*, hadis ke-31.

191 *Shahih Muslim*, jil.2, hal.143.

Sehubungan dengan qasar salat secara kualitas, kita bisa berpegangan dengan ayat QS. al-Baqarah [2]: 240. Alhasil, dapat dikatakan bahwa mengqasar salat secara kuantitas itu hanya di dalam salat musafir saja dan mengqasar secara kualitas hanya di dalam salat *khauf* saja.

c. *Meluasnya fitnah*

Hal lain yang ditangkap dari kemutlakan ayat di atas adalah arti fitnah yang mencakup semua kesulitan dan bahaya yang menimpa manusia, dari segi jiwa, harta, harga diri, atau akal. Dengan kata lain, masing-masing dari alasan di atas sudah mampu membuat kita mengqasar salat. Oleh karena itu, pengkhususan fitnah hanya pada bahaya jiwa dan pembunuhan tidak dapat dibenarkan.

Pendukung keluasan arti ini adalah riwayat-riwayat yang beragam tentang salat *khauf*, di antaranya riwayat Abdurrahman bin Abi Abdillah, yang berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdillah as tentang seseorang yang takut terhadap binatang buas atau pencuri, bagaimana dia harus salat?" Imam menjawab, "Hendaknya dia bertakbir dan memberi isyarat dengan kepalanya."[192]

d. *Berjemaah atau sendirian*

Hal ketiga yang termasuk mutlaknya ayat di atas adalah bahwa mengqasar salat tersebut mencakup salat sendirian atau salat berjemaah. Adapun sebagian ulama yang mengatakan bahwa hal itu tidak mutlak dan sudah dikhususkan, mereka berdalil dengan ayat al-Quran tentang salat *khauf* di medan perang, yaitu QS. al-Nisa [4]: 103.

Namun, hal di atas dapat dijawab bahwa permulaan ayat ini adalah dalam rangka menjelaskan hukum salat berjemaah dalam kondisi takut, sedangkan salat *khauf* ini tidak berlaku pada saat sendiri.

---

192 *Wasail al-Syiah*, Bab *Shalat al-Khauf*, Bab ke-3, hadis ke-9.

e. *Jenis-jenis bepergian*

Keluasan hukum yang berkaitan dengan safar dari ayat di atas dapat disimpulkan dari berbagai dimensi, yaitu sebagai berikut,

1. Perjalanan pendek dan panjang

Sejak awal ayat itu mencakup segala jenis perjalanan secara uruf, baik perjalanan panjang maupun pendek, karena perjalanan menjadi subjek dari hukum syariat. Akan tetapi, tidak dapat diragukan syariat juga memantau tindakan-tindakan tersebut dan tidak memasrahkannya seratus persen pada kebiasaan masyarakat. Oleh karena itu, di dalam kitab-kitab fikih dan tafsir telah ditentukan batasan-batasan perjalanan itu yang juga dikenal dengan *masafah syar'iyah.*

Shabuni berpendapat bahwa para ulama zahiri berkeyakinan bahwa perjalanan apa pun itu, baik pendek atau sedikit maupun banyak atau panjang, mewajibkannya untuk *qasar* salat.[193] Satu-satunya sandaran pendapat ini adalah kemutlakannya secara uruf. Akan tetapi, kesangatjelasannya dalam hal tema dan subjek-subjek hukum syariat tidak hanya cukup pada pandangan uruf saja, sebagaimana *qasar*, misalnya tidak cukup dengan pandangan uruf semata.

a. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Syafi'iyah, Hanbaliyah dan Malikiyah berkeyakinan bahwa paling sedikitnya waktu perjalanan adalah dua hari. Artinya, perjalanan sepanjang 16 farsakh yang setara dengan 80 km.

Hanafiyah mengatakan: Kadar waktu yang mewajibkan *qasar* salat adalah perjalanan tiga hari dari Subuh sampai Zuhur, walaupun itu

193 Shabuni, *Ayat al-Ahkam*, jil.1, hal.518.

terjadi pada hari yang paling pendek dalam setahun, yang berarti sama dengan perjalanan 24 farsakh.[194]

b. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Mayoritas fukaha Imamiyah berkeyakinan batas dan jarak perjalanan selama satu hari atau delapan farsakh. Dan ini dipahami dari perjalanan pegawai kantor pos dalam satu hari.[195] Jika memang perjalanannya pulang-pergi, diharuskan perginya tidak kurang dari empat farsakh. Banyak riwayat yang menjelaskan hal ini, di antaranya riwayat dari Fadhl bin Syadzan dari Imam Ridha as, yang bersabda, "Kewajiban mengqasar salat hanya berlaku pada jarak delapan farsakh tidak kurang dan tidak lebih, karena delapan farsakh itu adalah sama dengan perjalanan sehari untuk orang awam, rombongan-rombongan dan pengangkut barang, maka (mereka) wajib mengqasar salatnya pada perjalanan selama sehari."[196]

Dalam riwayat ini telah digabung antara delapan farsakh dan perjalanan sehari, karena keduanya bisa dipraktikkan satu sama lain dan perjalanan mayoritas rombongan telah ditentukan sehari tersebut sejauh delapan farsakh. Untuk detailnya pembahasan ini hendaknya dilihat di kitab-kitab fikih *istidlali*.

Memang, untuk mengqasar salat diharuskan bahwa secara aktual seseorang dalam status musafir dan harus menempuh jarak serta sudah menjauh dari tempatnya yang sering disebut dengan lenyapnya dinding kota atau hilangnya suara azan. Ahlusunnah juga mengatakan saat kita keluar dari area kota atau dari reruntuhannya atau pertaniannya dan bergerak dari pertaniannya dan sampai

---

194 Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.473; Muhammad Ali Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*, jil.1, hal.539.

195 *Mukhtalaf al-Syi'ah*, jil.2, hal.50.

196 *Wasail al-Syi'ah*, *Bab Shalat Musafir*, Bab ke-1, hadis ke-1.

kepada sebuah tempat yang disebut dengan musafir, maka dia boleh mengqasar salatnya.

Dari sisi lain kemutlakan ayat juga sejak awal bisa dipahami bahwa si musafir saat berkeinginan untuk menetap dalam istilah fukaha Ahlusunnah disebut dengan *wathan iqamah* (negeri tempat tinggal). Dan ini berarti seorang musafir dengan tujuan ini secara temporal dia keluar dari status musafir dan pada hakikatnya dia dalam keaadaan *mutawathin* atau mukim.

2. Perjalanan jihad atau dagang

Ataf ayat: إذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة و ini kepada ayat yang sedang dibahas menunjukkan keringanan tanggung jawab dalam perjalanan-perjalanan jihad (peperangan) saja. Akan tetapi, mutlaknya ayat dan ungkapan: إذا ضربتم في الأرض و mencakup semua perjalanan dengan tujuan apa pun; baik perjalanan untuk jihad maupun untuk perniagaan, perjalanan rekreasi maupun ilmiah, dan yang lainnya.

3. Perjalanan mubah dan haram

Keluasan dan kemutlakan yang lain dari ayat ini adalah perjalanan itu meliputi perjalanan dengan hukum apa pun perjalanan wajib, sunah, haram, makruh dan mubah. Akan tetapi, kemutlakan ini sudah sejak awal memang hanya diperuntukkan bagi perjalanan yang mubah saja.

Berikut ini beberapa pendapat tentang perjalanan yang dilakukan dengan kebolehan mengqasar salat.

a. Syafi'iyah dan Hanbaliyah mengatakan bahwa perjalanan yang mengharuskan *qasar* salat adalah perjalanan untuk ketaatan, seperti jihad, perjalanan untuk haji, umrah, perjalanan untuk menuntut ilmu atau perjalanan mubah, seperti perjalanan untuk rekreasi dan perdagangan.

b. Imam Malik dan Abu Hanifah mengatakan bahwa seluruh perjalanan secara mutlak menyebabkan *qasar* salat, bahkan untuk tujuan merampok dan menciptakan keonaran sekalipun.[197]

c. Imamiyah juga berkeyakinan perjalanan itu harus untuk ketaatan atau mubah, seperti perjalanan untuk haji, ziarah dan perdagangan. Sebaliknya, dalam perjalanan haram, seperti perjalanan untuk berburu (perburuan yang hanya bertujuan untuk bersenang-senang) atau membantu seseorang yang zalim, musafir tidak bisa mengqasar salatnya.[198] Riwayat yang beragam juga menujukkan hal tersebut, di antaranya riwayat sahih dari Hammad (Ammar) bin Marwan yang mengatakan, "Aku mendengar Imam Shadiq as bersabda, 'Barangsiapa bepergian, dia harus mengqasar (salatnya) dan membatalkan puasanya. Kecuali perjalanannya untuk berburu atau dalam bermaksiat kepada Allah atau sebagai perantara bagi seseorang yang bermaksiat kepada Allah atau dalam mencari percekcokan, pertengkaran, atau membahayakan sekelompok kaum muslim."[199]

Dari sisi yang lain, karena mengqasar salat bertujuan untuk meringankan kaum mukmin, sedangkan orang yang bersenang-senang dan bermaksiat tidak dalam rangka mencari nilai-nilai keimanan. Oleh karena itu, sangat tepat kalau dia harus dihalangi untuk mendapatkan kemudahan itu, karena ayat al-Quran mengatakan, *Dan janganlah kalian tolong-menolong dalam perbuatan dosa dan permusuhan.*

---

197 Abdurrahman Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.475.

198 *Jawahir al-Kalam*, jil.14, hal.257.

199 *Wasail al-Syiah, Bab Shalat Musafir*, Bab 8, hadis ke-3.

f. Tempat-tempat

Ada kemutlakan lain yang dapat disimpulkan dari ayat tersebut, yaitu musafir di waktu dan tempat mana pun hendaknya mengqasar salat. Hanya saja berdasarkan keyakinan mayoritas fukaha Imamiyah, ada empat tempat yang dikecualikan dari kemutlakan tersebut. Tempat-tempat itu adalah Mekkah, Madinah, Masjid Kufah dan Karbala, yaitu ada pilihan untuk mengqasar dan menyempurnakan jumlah rakaat (salat), walaupun *tamam* (menyempurnakan jumlah rakaat) itu lebih utama.[200] Hal ini telah dijelaskan oleh riwayat yang begitu banyak.[201]

Di antara para fukaha Imamiyah hanya Syekh Shaduq ra saja yang berkeyakinan bahwa keempat tempat itu tidak ada bedanya dengan tempat-tempat yang lain. Dan jika riwayat-riwayat itu menunjukkan kepada arti sunah, hal itu dikarenakan para musafir di tempat semacam ini bertujuan untuk menetapkan sepuluh hari (bermukim di tempat tersebut) sehingga dia harus menyempurnakan salatnya. Sebagaimana riwayat Ibnu Bazigh dari Imam Ridha as menegaskan hal ini. Beliau bersabda, "Maka dia harus mengqasar salatnya selama tidak bertujuan menetap selama sepuluh hari."[202] Akan tetapi, begitu riwayat (berbeda) dalam hal ini sehingga riwayat tunggal semacam ini tidak dapat menjadi hujah.

Tidak terlalu belebihan jika dikecualikannya kota Mekkah dari kemutlakan ayat melalui sebuah ayat yang berbunyi, ... *dan Masjidil Haram yang telah Kami jadikan untuk semua manusia, baik*

200 *Jawahir al-Kalam*, jil.14, hal.329.

201 *Wasail al-Syi'ah, Bab Shalat Musafir.*

202 *Ibid.*, Bab ke-25, hadis ke-32.

yang bermukim di situ maupun di padang pasir (QS. al-Hajj [21]: 25).

Berikut ini beberapa hal yang perlu dibahas sehubungan dengan masalah *qasar* salat.

1. Mengqasar salat sebuah keringanan atau keharusan?

Berkaitan dengan permasalahan apakah mengqasar salat merupakan sebuah keharusan atau sebuah keringanan? Atau kerapkali diistilahkan dengan ungkapan *azimah* (keharusan)/*rukhshah* (keringanan). Di sini terdapat beberapa pendapat, yaitu sebagai berikut.

a. Syafi'iyah dan Hanbaliyah berkeyakinan bahwa mengqasar salat dalam perjalanan itu adalah *jaiz* (boleh) dan musafir boleh memilih antara mengqasar dan menyempurnakan, walaupun dalam perjalanan mengqasar itu lebih utama, kecuali bagi para pelaut, yaitu *tamam* (salat sempurna) lebih utama baginya.[203] Hanbaliyah menambahkan bahwa dalam perjalanan pendek, menyempurnakan salat itu lebih utama, sedangkan dalam perjalanan panjang, mengqasar salat itu lebih utama. Kecuali bagi para pelaut yang bersama keluarganya, yaitu dia sama seperti orang yang bermukim/menetap.

b. Malikiyah berkeyakinan bahwa *qasar* salat hukumnya sunah *muakadah*, dalam artian bahwa jika seseorang melaksanakannya dengan sempurna maka dia tidak mendapat pahala sunah, bahkan makruh bermakmum kepada imam yang menetap dan lebih baik salat sendirian dalam salat *qasar*.

---

203 Abdurrahman Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.471; Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, jil.1, hal.515.

c. Hanafiyah mengatakan bahwa *qasar* salat adalah hal yang dimaksudkan, bukan *jaiz* tapi *azimah*, juga bukan *rukhshah*. Akan tetapi, perlu dipahami juga bahwa kewajiban yang mereka pahami bukanlah fardu, tetapi setingkat sunah *muakadah*.[204]

d. Pra fukaha Imamiyah bersepakat bahwa mengqasar salat dalam salat adalah *azimah*.[205]

Dalil paling penting mereka yang meyakini adanya pilihan adalah ungkapan: ليس عليكم جناح dalam ayat tadi. Mereka mengatakan bahwa ungkapan itu secara lahir menunjukkan *rukhshah* (keringanan) dan jika menunjukkan kewajiban, tentu lafalnya hanya: عليكم dan tidak perlu ada kata: ليس. Oleh karena itu, seorang mukalaf mendapatkan kebolehan dan memiliki hak pilih apakah mengqasar atau menyempurnakan salatnya dan bukanlah sebuah kewajiban untuk mengqasarnya.

Berikut adalah jawaban terhadap pendapat di atas.

Pertama, ungkapan: ليس عليكم جناح secara zahir tidak menunjukkan *takhyir* (memilih), tetapi menunjukkan kepada kebolehan dan kebolehan ini tidak bertentangan dengan kewajiban. Sebagaimana hal ini terjadi dalam pensyariatan sa'i yang juga menggunakan ungkapan tersebut.

إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا.

Sesungguhnya, Shafa dan Marwah termasuk syiar dan tanda-tanda kebesaran Allah. Maka, barangsiapa yang melakukan ibadah haji ke Baitullah atau melaksanakan umrah, tidak ada dosa (baca: larangan)

---

204 Syekh Thusi, *al-Khilaf*, jil.1, hal.569; *Jawahir al-Kalam*, jil.14, hal.206

205

baginya untuk mengerjakan sa'i di antara keduanya. (QS. al-Baqarah [2]: 158)

Kedua, sunnah Nabi saw dalam perjalanan juga menegaskan klaim ini, sebagaimana Anas bin Malik pernah berkata, "Kami telah keluar bersama Rasulullah saw dari kota Madinah menuju kota Mekkah, maka beliau salat dua rakaat-dua rakaat hingga beliau kembali. Aku bertanya berapa hari beliau tinggal di Mekkah? Beliau berkata sepuluh hari." Di dalam riwayat yang lain disebutkan, "Aku salat Zuhur bersama Rasulullah saw di kota Madinah empat rakaat dan aku salat Asar bersama beliau di Dzul Khulaifah dua rakaat."[206]

Ketiga, di dalam riwayat-riwayat Imamiyah hal ini telah ditegaskan jika dalam perjalanan salat harus diqasar. Dalam sebuah riwayat dari Imam Baqir as kita membaca bahwa Nabi saw bersabda, "Barangsiapa salat empat rakaat dalam perjalanan, aku berlepas diri kepada Allah darinya."[207]

2. Mengqasar salat dan syarat adanya ketakutan

Dari zahir ayat mulia ini dapat dipahami juga jika mengqasar salat itu disyaratkan adanya ketakutan. Dengan kata lain, bahwa untuk mengqasar salat itu ada dua syarat, yaitu sebagai berikut,

a. Bepergian.

b. Adanya ketakutan.

Dengan demikian, bisa jadi ada yang menanyakan, "Kenapa dalam perjalanan yang kondisinya aman salat masih harus diqasar?"

---

206 *Shahih Muslim,* jil.2, hal.144 dan 145, hadis ke-1118; *Bukhari,* hadis ke-3959; *Tirmidzi,* hadis ke-503.

207 *Wasail al-Syi'ah, Bab Shalat al-Musafir,* Bab ke-22, hadis ke-3 dan ke-8.

Dengan mengkaji lebih dalam, dapat dipahami bahwa keduanya bukanlah syarat gabungan bagi peringkasan salat. Akan tetapi, masing-masing merupakan sebab *qasar* salat. Sebagaimana ini juga dipahami dalam pembahasan puasa.

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.

(Beberapa hari yang telah ditentukan itu adalah) bulan Ramadan yang di dalamnya al-Quran diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil). Oleh karena itu, barangsiapa dari kalian menyaksikannya, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan, maka (wajib baginya menganti puasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain; Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran bagi kalian. (QS. al-Baqarah [2]: 185)

Ayat ini bermakna bahwa safar dengan sendirinya menjadi faktor keringanan ibadah dan dalam hal ini tidak ada perbedaan antara salat dan puasa. Ini juga dapat dipahami dari sunnah Rasulullah saw bahwa beliau mengqasar salatnya dalam perjalanan padahal tidak ada ketakutan di sana. Sebagaimana riwayat Ya'la bin Umayah dimana dia bertanya kepada Umar bin Khaththab, "Kenapa kita masih harus mengqasar salat padahal kita dalam keadaan aman?' Umar menjawab, 'Saya juga sama dengan kamu merasa heran dengan hal ini. Saya pernah bertanya tentang rahasia ini kepada Rasulullah saw,

kemudian beliau menjawab, 'Itu merupakan hadiah yang diberikan oleh Allah kepada kalian, maka terimalah hadiah-Nya itu.'"[208]

Memang, bisa jadi jika kedua syarat itu berkumpul, sebabnya semakin menguat dan memang ketakutan lebih kuat efeknya daripada safar itu sendiri, sebagaimana hal ini telah disinggung di dalam riwayat-riwayat. Seperti riwayat Zurarah yang mengatakan, "Saya bertanya kepada Imam Muhammad Baqir as, 'Apakah salat *khauf* dan salat safar diqasar semuanya?' Beliau berkata, 'Iya, dan salat *khauf* lebih berhak untuk diqasar daripada salat safar, karena ada rasa takut di dalamnya.'"[209]

Hasilnya, dapat dipahami bahwa *qaid*: إن خفتم merupakan *qaid* dominan (kebiasaan) saja. Maksudnya, biasanya dalam perjalanan terdapat rasa takut.

c. Rahasia qasar dalam salat

Dari sudut pandang al-Quran dan mencermati nuansa yang dominan dalam pensyariatan ayat-ayat di atas. Secara baik dapat dipahami bahwa rahasia mengqasar salat dalam bepergian dan dalam kondisi takut adalah untuk memudahkan kaum mukmin sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat yang menunjukkan kemudahan dan menafikan kesulitan dan kesukaran.

Pertanyaan:

1. Bagaimana ungkapan: ليس عليكم جناح menunjukkan kepada *azimah* dalam *qasar*?
2. Jelaskan tentang kemutlakan dan kekhususan *(takhshishat)* dalam ayat waktu salat!

---

208 *Shahih Muslim*, jil.2, hal.143;*Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.184.

209 *Wasail al-Syi'ah, Bab Shalat Musafir*, Bab ke-1, hadis ke-1.

3. Dalam mengqasar salat, kita bersandar kepada jenis ibadah yang mana?
4. Apakah makna ungkapan yang menunjukkan *masafah syar'iyah* dan bagaimana mengumpulkan pendapat-pendapat itu?

Riset dan Kajian

1. Jelaskan tata cara salat *khauf* dan jenis-jenisnya!
2. Berapakah jarak *masafah syar'i* menurut pandangan Ahlusunnah dan Imamiyah?
3. Jelaskanlah salat *khauf* di waktu tidak bepergian dan bepergian!
4. Apakah masalah mengqasar salat mencakup perubahan waktu juga? Dan apakah sarana transportasi modern memiliki dampak dalam panjang-pendeknya sebuah perjalanan atau tidak?

PELAJARAN 6: KEWAJIBAN PUASA DAN HUKUM-HUKUMNYA

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ * أَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَ أَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ.

Wahai orang-orang yang beriman! Telah diwajibkan atas kalian berpuasa sebagaimana telah diwajibkan atas orang-orang sebelum kalian, supaya kalian bertakwa. (Yaitu) dalam beberapa hari tertentu. Maka, jika salah seorang dari kalian sakit atau berada dalam perjalanan, maka (wajib baginya mengganti puasa) sebanyak hari yang ditinggalkan pada hari-hari yang lain. Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah; (yaitu) memberi makan kepada orang miskin. Barangsiapa berbuat kebaikan (melebihi kewajibannya) dengan kerelaan hati, maka

hal itu adalah lebih baik baginya. Dan berpuasa itu lebih baik bagimu jika kalian mengetahui. (QS. al-Baqarah [2]: 183-184)

Ayat ini dimulai dengan *khithab* yang begitu lembut: يا أيها الذين آمنوا dan pada awalnya mensyariatkan kewajiban puasa dalam syariat Islam: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ. Kemudian, menjelaskan jika kewajiban itu untuk seluruh umat manusia: كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ dan akhirnya ayat ini menjelaskan hikmah dan rahasia hukum Ilahi ini: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ.

Setelah pensyariatan puasa, kemudian Allah menjelaskan sebagian hukum parsial dari puasa. Pertama menyebutkan bahwa kewajiban itu hanya sedikit seraya berkata: أَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ. Kemudian menjelaskan pengecualian-pengecualian hukumnya dan pelaksanaan taklif ini untuk orang yang sakit dan bepergian pada waktu yang lain seraya berkata: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. Kemudian, menjelaskan pengecualian untuk mereka yang tidak mampu dan mengeluarkan mereka dari ruang lingkup taklif dan memberikan taklif yang lain dengan berkata: وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ.

Terdapat dua poin utama yang dapat diambil dari ayat di atas, yaitu sebagai berikut.

Poin Pertama

Ayat ini dimulai dengan *khithab* kepada orang-orang mukmin dengan ungkapan: يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا dengan maksud keimanan merupakan syarat keabsahan ibadah ini, bukan syarat kewajiban sebagaimana terjadi dalam kewajiban melaksanakan salat.

Poin Kedua

Allah berfirman: كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ berarti ada kemiripan dan kesamaan. Maka, yang perlu ditanyakan di sini adalah dimanakah letak kemiripan dan kesamaan tersebut?

Jawaban-jawaban yang muncul terhadap pertanyaan di atas adalah sebagai berikut.

1. Kemiripan dalam asal kewajiban.
2. Kemiripan dalam waktu dan jumlah puasa. Hal itu berarti kewajiban puasa Ramadan telah diwajibkan kepada seluruh umat walaupun ada perbedaan dan perubahan.
3. Kemiripan dalam tata cara puasa, menahan diri dari makanan dan minuman, mencegah dari persetubuhan (dengan pasangan suami-istri)).
4. Kemiripan dalam pokok keberadaan puasa.[210]

Tampaknya, kemiripan pertama dan terakhir kembali kepada satu arti dan terlihat lebih sesuai dari yang lainnya. Memang, dari beberapa riwayat dapat disimpulkan bahwa dari orang-orang terdahulu puasa Ramadan hanya diwajibkan atas para nabi saja, tidak untuk seluruh umat. Dan pada hakikatnya ini merupakan bentuk kemiripan antara umat Islam dengan para nabi terdahulu. Sebagaimana diriwayatkan oleh Hafsh bin Giyats, "Maka Allah Swt berfirman, *Wahai orang-orang yang beriman! Telah diwajibkan atas kalian berpuasa sebagaimana telah diwajibkan atas orang-orang sebelum kalian,* dia berkata, 'Sesungguhnya, Allah mewajibkan puasa bulan Ramadan terhadap para nabi bukan umatnya. Maka, Allah memuliakan umat ini dan menjadikan puasa itu sebagai sebuah kewajiban untuk Rasulullah saw dan seluruh umatnya.'"[211]

210 Qurthubi,jil.2, hal.275.

211 *Wasail al-Syi'ah, Bab Ahkam Syahr Ramadhan,* Bab ke-1, hadis ke-3.

A. Penjelasan Kosa Kata

1. *Shiyam*

Secara bahasa kata ini bermakna mencegah dan menahan, baik itu terhadap makanan maupun minuman, bahkan ucapan.[212] Sebagian pakar bahasa menambahkan keluasan arti kata tersebut, yaitu hewan menahan diri dari makanan, sebagaimana ungkapan mereka: صام الفرس صوما berarti berdiri tanpa makan.[213] Berkaitan dengan menahan diri dari ucapan, di dalam al-Quran disebutkan, *Maka katakanlah, "Sesungguhnya, aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pemurah* (tidak berbicara), *maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun pada hari ini*" (QS. Maryam [19]: 26).

2. *Ithaqah*

Sebagian penulis seperti Fayyumi dan Jauhari berkeyakinan bahwa *ithaqah* bermakna kadar kekuatan. Sebagaimana telah disebutkan: أطقت الشيء إطاقة berarti aku mampu untuk melakukannya.[214] Akan tetapi, sebagian yang lain berkeyakinan bahwa asal kata ini bermakna meliputi sesuatu dan konsekuensinya adalah keterbatasan dan ketidakmampuan.[215] Oleh karena itu, sesuai pendapat pertama, maka ayat itu bermakna: *Barangsiapa yang berpuasa, maka itu menjadi akhir kemampuannya*. Dan sesuai pendapat kedua, maka ayat itu bermakna: *Barangsiapa berpuasa, maka itu sama seperti kalung yang melingkar di lehernya*.

---

212 *Maqayis Lughah; Mishbah al-Munir*, kata *shawama*.

213 *Shihah Lughah*, kata *shawama*. Penyusun kitab *Tahqiq* menambahkan, sesungguhnya dasar tunggal dalam kata ini adalah mencegah secara mutlak dari makan dan minum, ucapan dan tindakan khusus, atau juga pergerakan, perkawinan, dan lain-lain.

214 *Mishbah al-Munir* dan *Shihah Lughah*, kata *thawaqa*.

215 *Tahqiq fi Kalimat Quran*, kata *thawaqa*.

3. *Fidyah*

Fada (فدا) pada awalnya bermakna manusia dengan mengeluarkan hartanya berarti dia telah menyelamatkan dirinya dari kesulitan.[216] Hal itu bisa terjadi dalam penawanan, perpisahan, atau saat terjadi sebuah tindak kejahatan.

Dalam ayat mulia ini, personifikasi terakhir yang dimaksudkan.

4. *Tathawwu'*

Kata ini diambil dari kata طوع yang bermakna patuh dan menerima. Dan jika diikutkan dengan *wazan* تفعل maka akan bermakna melakukan sebuah perbuatan tanpa mengharapkan bayaran dan upah.[217]

B. Hukum-Hukum Fikih Ayat

1. Komprehensivitas ayat

Disebutkan: الذين آمنوا hanya mencakup orang-orang yang mukalaf, bukan anak kecil, orang gila, orang yang pingsan. Hal itu, karena keimanan adalah mempercayai, mengakui setelah mengenali segala aspeknya dan tentunya hal ini tidak akan pernah terjadi terhadap ketiga kelompok orang tadi.

2. Maksud dari *shiyam*

Tanpa diragukan bahwa penggunaan kata itu secara bahasa dan *uruf* adalah menahan. Akan tetapi, penggunaannya dalam syariat bukanlah dalam arti bahasanya dan bukan pula secara *syar'i*, karena ini hendak menjelaskan pensyariatan puasa. Oleh karena itu, dengan mencermati arti dan penggunaannya, serta meletakkan beberapa syarat padanya, maka

216 *Mufradat* , kata *Fada*.
217 *Mufradat*, kata *Thawa'a*.

hal itu bisa diperluas dan dipersempit supaya dapat dipahami bahwa apa yang dipahami dari bahasa dan uruf bukanlah yang dimaksud di sini. Oleh karena itu, dapat dikatakan maksud dari *shiyam* dalam syariat adalah menahan (diri dari sesuatu) secara khusus, oleh orang-orang tertentu, secara khusus dan di waktu yang khusus pula.[218]

3. Beberapa hari

Di sini sejak awal dikatakan: أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ, kemudian pada ayat berikutnya waktu itu dijelaskan dengan firman-nya: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن maka dengan ungkapan ini, Dia ingin menjelaskan bahwa kewajiban puasa itu ada pada bulan Ramadan saja. Dan jumlahnya dibandingkan seluruh tahun merupakan bilangan yang cukup lumayan. Oleh karena itu, ada sebagian orang yang berkeyakinan bahwa puasa pada awalnya adalah tiga hari dari setiap bulan dan pada Hari Asyura yang kemudian dinasakh (hukumnya dihapus),[219] tentunya tidak beralasan.

4. Puasa yang orang sakit

Hukum fikih lain yang terdapat dalam ayat ini adalah tugas seorang yang sakit, yaitu syariat memaafkannya untuk tidak berpuasa pada

---

218 Definisi ini juga dapat ditemukan dalam ungkapan Syekh Thusi. *Mukhtalaf al-Syi'ah*, jil.3, hal.352.

Sebagian dari definisi-definisi tersebut, yaitu sebagai berikut. 1. Fadhil Miqdad: Menahan diri secara syar'i dari makan dan minum secara sengaja, juga berhubungan badan dan apa yang sehukum dengan keduanya selama sehari penuh dengan disertai niat. *Kanz al-'Irfan*. 2. Muhaqqiq Hilli: Menahan diri dari hal-hal yang membatalkan dengan niat. *Syara'i al-Islam*. 3. Allamah Hilli: Mempersiapkan diri untuk menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa dengan disertai niat. *Madarik Ahkam*, sesuai penukilan dari Allamah dalam kitab *al-Qawa'id* 4. Qurthubi: Menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa dengan disertai niat dimulai dari munculnya fajar hingga matahari terbenam. *Tafsir al-Qurthubi*. 5. Fakhrurazi: Menahan diri semenjak terbitnya fajar hingga matahari terbenam dari hal-hal yang membatalkan ketika dia sadar dan tahu bahwa dirinya sedang dalam keadaan puasa disertai dengan niat. *Tafsir al-Kabir*.

219 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.275, sesuai penukilan dari Mu'adz bin Jabal dan Atha.

waktu tersebut. Dan ini secara zahir bermakna *azimah,* bukan *rukhshah.* Pertanyaannya, sakit apakah yang menyebabkan *ifthar* atau berbuka puasa? Secara zahir, ayat ini menjelaskan bahwa setiap sakit itu menyebabkan *ifthar*, baik itu sakit ringan dan dapat ditahan atau yang berat dan tidak dapat ditahan. Bahkan dikisahkan Ibnu Sirin tidak berpuasa karena menderita sakit pada kukunya. Dengan argumentasi inilah tolok ukur sakit sama seperti safar.[220] Oleh karena itu, perlu dibahas pendapat-pendapat beragam yang ada dalam masalah ini.

a. *Pendapat para fukaha Ahlusunnah*

Qurthubi menulis bahwa sakit itu ada dua macam. *Pertama,* sakit yang parah sehingga tak mampu untuk berpuasa, dalam hal ini wajib baginya untuk *ifthar. Kedua*, sakit yang masih mampu ditanggung sehingga si penderitanya masih bisa untuk berpuasa, di sini sunah baginya untuk *ifthar.* Telah dinukil dari Abu Hanifah, bahwa dia pernah berkata, "Jika seseorang yang sedang berpuasa takut bahwa dirinya saat tidak *ifthar* matanya akan bertambah sakit atau demamnya makin tinggi, maka dia harus ber-*ifthar.*" Qurthubi kemudian menguatkan pendapat Ibnu Sirin dan menurutnya, pendapatnya lebih pas dalam masalah ini.[221]

Jaziri juga dalam menukil pendapat-pendapat ulama Ahlusunnah tentang uzur-uzur yang membolehkan tidak berpuasa berpendapat sebagai berikut: Hanafiyah, Syafi'iyah dan Malikiyah mengatakan bahwa jika orang yang berpuasa sakit dan takut bertambahnya sakit tersebut, atau akan memperlambat kesembuhannya, atau menyebabkan kesulitan yang luar biasa, maka boleh baginya untuk *ifthar*. Akan tetapi, Syafi'iyah mengatakan bahwa *ifthar* dalam kondisi semacam ini hukumnya sunah dan jika berpuasa hukumnya makruh. Akan tetapi, jika puasa orang yang sakit itu membahayakan jiwanya atau berujung pada kesulitan yang

220 *Ibid.*, jil.2, hal.276.
221 *Ibid.*, jil.2, hal.277.

membuat tubuhnya tidak berfungsi, *ifthar* hukumnya wajib dan haram untuk berpuasa.[222]

Kesimpulan dari pendapat-pendapat di atas adalah sebagai berikut,

1. Larangan *ifthar* untuk sakit yang biasa.
2. Boleh untuk tidak berpuasa untuk sakit yang parah.
3. Kewajiban dan *azimah* untuk ber-*ifthar* pada sakit-sakit yang berbahaya dan menyulitkan.

b. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Muhaqqiq Hilli mengatakan bahwa sakit yang mewajibkan untuk tidak berpuasa adalah sakit yang karena puasa itu dia akan bertambah parah.[223] Pengarang kitab *al-Jawahir* dalam rangka menjelaskan ungkapan Muhaqqiq Hilli ini, menulis, "Jika seseorang memaksakan diri berpuasa dengan adanya bahaya, dia harus mengqada puasanya." Di tempat lain, dia juga menulis bahaya yang tidak memperbolehkan seseorang yang sakit berpuasa adalah jika puasa tersebut menambah sakitnya atau akan memperlambat kesembuhannya, atau akan memunculkan penyakit lain atau menyebabkan kesukaran yang sulit ditahan atau semisalnya. Dan sesungguhnya, jika hal itu (puasa) tetap dilakukan, bukan hanya tidak diperbolehkan saja, tetapi secara ijmak dia juga berdosa.[224] Ayatullah Thaba'thabai pengarang kitab *Urwah al-Wutsqa* juga mengakui bahwa puasa orang yang puasanya membahayakan dirinya sebagai bagian dari puasa yang dilarang.[225]

Dari kumpulan fatwa tadi dapat disimpulkan bahwa *ifthar* bagi orang yang sakit dengan catatan membahayakan keselamatan jiwa bagi yang

---

222 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.545.

223 *Al-Syara'i*, jil.2, hal.210.

224 *Jawahir al-Kalam*, jil.17, hal.132, jil.16, hal.345.

225 *Urwah al-Wutsqa*, jil.2, hal.244.

berpuasa adalah sebuah *azimah*. Dan, jika puasa tetap dilakukan, bukan hanya dia tidak melaksanakan taklif dan tanggung jawab, tapi bahkan dia telah berbuat dosa. Zahir ayat juga menegaskan hal ini, karena Allah berfirman, *Barangsiapa dari kalian sakit... maka hendaknya diganti pada hari yang lain*. Ayat ini sangat gamblang bahwa pada saat-saat sakitnya, puasa dari seorang yang sakit itu tidaklah diinginkan.

Memang, sebagaimana telah disampaikan mengenai kemutlakan ayat di atas dan telah dikhususkan oleh riwayat, maka sebagai hasilnya adalah bahwa yang tidak diperbolehkan berpuasa itu adalah orang sakit yang penyakitnya sangat berbahaya, atau menambah sakit, atau menyebabkan munculnya penyakit lain. Sebagaimana riwayat Ali bin Ja'far, dari Imam Musa Kazhim as disebutkan, "Aku bertanya tentang batasan sesuatu yang mewajibkan seorang yang sakit meninggalkan puasanya?' Beliau menjawab, 'Setiap sesuatu yang membahayakan jiwa karena berpuasa, maka itu sudah dapat membuat dia meninggalkan puasa.'" Dan dalam riwayat Muhammad bin Muslim juga disebutkan, "Aku berkata kepada Abi Abdillah as, apa batasan seorang yang sakit jika sembuh dalam puasa?' Beliau menjawab, 'Hal itu tergantung kepadanya, karena dia sendiri lebih mengetahui kondisi dirinya, jika dia kuat maka berpuasalah.'"[226]

5. Orang yang berpotensi sakit

Ayat mengatakan, *Maka barangsiapa dari kalian sakit.* Sekarang perlu dipertanyakan apakah ini hanya mencakup sakit yang aktual atau mencakup sakit yang berpotensi muncul karenanya? Dari fatwa-fatwa para fukaha dapat disimpulkan bahwa tidak ada perbedaan di antara keduanya. Jaziri setelah menjelaskan fatwa tentang seorang yang sakit bahwa semua ini berkaitan dengan orang yang sakit secara aktual.

226 *Wasail al-Syiah*, Bab *Man Yashihhu Minh Shaum*, Bab 20, hadis ke-3 dan 9.

Adapun mereka yang sehat, tapi berpotensi sakit karena puasa, maka di sini ada beberapa pendapat.

Hanabilah berpendapat bahwa *ifthar* baginya sunah dan puasa hukumnya adalah makruh. Malikiyah berkeyakinan *ifthar* hukumnya wajib. Hanafiyah mengatakan *ifthar* hukumnya mubah. Syafi'iyah meyakini selama bahaya belum terjadi, *ifthar* tidak boleh dilakukan. Para fukaha Imamiyah juga sadar akan masalah ini dan mengatakan bahwa tolok ukur dalam *ifthar* adalah ketakutan akan bahaya tanpa ada perbedaan antara orang yang sehat dan yang sakit.[227] Oleh karena itu, perlu dikatakan bahwa seorang ibu menyusui jika puasa berbahaya baginya atau anaknya, dia termasuk orang-orang yang mendapatkan bahaya dari pelaksanaan puasa.

Dengan mencermati zahir ayat puasa dan konteksnya, tidak dapat disimpulkan bahwa seorang yang sakit dan seorang musafir berada dalam satu level. Karena kata: كان secara zahir menjelaskan penyakit yang sudah ada, tetapi karena dalil penafian kesulitan dan bahaya, maka hasil tadi (bahwa seorang yang berpotensi sakit karena puasa boleh ber-*ifthar*) dapat dibenarkan.

Selain itu, riwayat-riwayat yang ada juga menegaskan sebuah kaidah umum tentang hal ini, seperti riwayat Syekh Shaduq dari salah seorang Imam maksum as yang berkata, "Setiap kali puasa menyebabkan bahaya, maka *ifthar* wajib baginya."[228] Kasus ini termasuk yang diperluas cakupannya dalam ayat tersebut dan tidak mendapatkan pengkhususan.

6. Puasa orang yang bepergian

Dalam pembahasan puasa orang yang bepergian juga terdapat dua pembahasan, yaitu sebagai berikut: *Pertama,* safar yang membolehkan

227 *Jawahir al-Kalam,* jil.16, hal.347.

228 *Man La Yahdhuruhu al-Faqih,* jil.2, hal.133.

ifthar. Kedua, apakah *ifthar* di sini merupakan keringanan *(rukhshah)* atau keharusan *(azimah)*? Berkaitan dengan pembahasan pertama, maka itu sesuai dengan permasalahan dalam salat musafir yang sudah dijelaskan. Kita telah katakan bahwa safar yang menyebabkan *qasar* salat dari segi persyaratan sama seperti safar yang menyebabkan *ifthar.* Riwayat-riwayat telah menegaskan hal itu, sebagaimana kita membaca dalam riwayat Muawiyah bin Wahab, dari Imam Ja'far Shadiq as, yang berkata, "Jika kamu mengqasar salat, maka kamu (harus) pula membatalkan puasamu dan jika kamu membatalkan puasamu maka kamu (harus) mengqasarnya."[229]

Berkaitan dengan apakah seoang musafir dalam melakukan *ifthar* itu sebagai sebuah *rukhshah* atau *azimah*? Dalam menjawab soal ini, ada beberapa pendapat yang berbeda-beda.

a. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Mazhab Imamiyah berkeyakinan akan *azimah* atau wajibnya *(ifthar)* dan menyatakan bahwa puasanya seorang musafir tidak sah. Karena, selain zahir ayat menegaskan hal itu, *atau dalam perjalanan* dan mafhum ungkapan *barangsiapa menyaksikannya, maka berpuasalah.* Dari sini Allah tidak mengharapkan puasa dilakukan dalam perjalanan dan menggantinya pada waktu yang lain. Begitu juga riwayat-riwayat telah menekankan hal yang sama. Sebagaimana riwayat dari Imam Shadiq as, kita membaca, "Orang yang (tetap) berpuasa pada saat perjalanan, sama seperti orang yang membatalkan puasa pada saat tidak bepergian."[230]

Memang, jika seseorang melakukannya berdasarkan ketidaktahuan/kebodohannya dan berpuasa pada saat bepergian, maka dia tidak berdosa, sebagaimana riwayat Halabi dari Imam Shadiq as menyinggung

---

229 *Wasail al-Syi'ah,* Bab *Man Yashihhu Minh Shaum,* Bab 4, hadis ke-1, 2, 3.
230 *Wasail al-Syiah,* Bab *Man Yashihhu Minh Shaum,* Bab 1, hadis ke-15.

masalah ini, "Aku bertanya kepada Abu Abdillah tentang apakah hukum seseorang yang berpuasa pada saat bepergian?' Beliau menjawab, 'Jika dia telah mengetahui bahwa Rasulullah saw telah melarang hal tersebut, maka wajib baginya untuk mengadanya dan jika belum tahu, maka tidaklah mengapa baginya (tidak perlu mengadanya).'"[231]

b. *Pendapat para fukaha Ahlusunnah*

Para mufasir dan fakih Ahlusunnah terbagi kepada dua kelompok, pertama ada yang sesuai dengan pendapat para ulama Imamiyah dan menyandarkan pendapat tersebut kepada Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan Daud Isfahani, bahkan dinukil dari Ibnu Umar, yang berkata, "Jika seseorang berpuasa pada waktu safar, maka dia harus mengadanya pada saat hadir (tidak bepergian)." Dalil mereka dalam hal ini adalah dua bagian ayat ini, *maka gantilah di hari yang lain* dan *Allah menginginkan kemudahan bagi kalian*. Selain itu, juga hadis Nabi yang mengatakan, "Bukanlah termasuk kebaikan puasa pada saat bepergian." Dan hadis lain yang mengatakan bahwa orang yang berpuasa pada saat bepergian, sama seperti orang yang tidak puasa pada saat tidak bepergian.[232]

Sehubungan dengan hal di atas, terdapat kelompok lain yang meyakini bahwa puasa pada saat itu adalah *rukhshah*. Artinya, jika dia ingin *ifthar*, lakukanlah dan jika ingin berpuasa, maka lakukanlah. Dalam hal ini, mereka juga memiliki dua dalil, yaitu sebagai berikut.

1. Takdir dalam ayat, yaitu, *Barangsiapa sakit dari kalian atau dalam perjalanan kemudian ifthar, maka gantilah pada hari yang lain.* Dalil ini walaupun dalam ungkapan orang Arab dan dalam al-Quran bisa saja terjadi, tetapi hal tersebut pada kasus ini belum bisa dibuktikan.

---

231 *Ibid.*, Bab 2, hadis ke-2, 3.

232 *Tafsir al-Kabir*, jil.5, hal.83.

2. Mereka mengatakan: Kada puasa bergantung pada *ifthar* di luar safar. Dalil ini juga tidak tepat, karena zahir ayat menunjukkan kewajiban kada puasa karena safar. Allah berfirman, *Atau dalam keadaan bepergian.*

Sebuah poin fikih yang perlu diperhatikan adalah masalah musafir dan orang yang sakit terdapat perbedaan mendasar, yaitu sebagai berikut: Seseorang yang nantinya akan sakit pada beberapa kasus itu diperbolehkan tetap puasa, dan pada kasus yang lain, mukalaf harus *ifthar*. Adapun seseorang yang akan bepergian yang belum keluar dari rumah, dengan alasan apa pun tidak diperkenankan untuk melakukan *ifthar*.

Memang, sebagian fakih Ahlusunnah, seperti Ibnu Habib dan Ibnu Majisun telah membolehkannya dan berkata, "Jika sudah siap berangkat dan segala persiapan untuk berangkat sudah lengkap, lalu dia *ifthar*, maka tidak apa-apa baginya." Dan jika perjalanannya ditunda atau dibatalkan, dia harus membayar kafarat. Akan tetapi, di sini juga ada pendapat lain dari sebagian ulama Ahlusunnah, seperti Ibnu Qasim dan Asyhab yang mengatakan tidak perlu membayar kafarat.

Qurthubi setelah menukil pendapat-pendapat ini dan menambahkan bahwa ungkapan Ibnu Qasim dan Asyhab mengatakan bahwa ini adalah pendapat yang sangat baik. Karena itu, sesuai pengertian dari: أو على سفر dan juga tidak merusak citra puasa itu sendiri dan kemudian dia berlandaskan pendapatnya ini kepada perbuatan Anas bin Malik, yaitu pada saat bulan Ramadan dan pada saat sudah siap-siap untuk berangkat, pertama-tama dia makan lalu berangkat.[233] Tentunya pendapat ini tidak dapat dibenarkan, karena kata: أو على سفر secara zahir bermakna safar yang telah terjadi (safar aktual).

233 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.278.

7. Mengkada puasa

Hukum fikih selanjutnya yang dijelaskan oleh ayat adalah mengkada puasa yang tidak dilakukan saat bepergian atau sakit. Allah berfirman, *Maka barangsiapa dari kalian sakit atau dalam perjalanan, maka gantilah pada hari-hari yang lain.* Poin yang perlu diperhatikan di sini adalah ayat ini tidak menegaskan kada harus dilaksanakan secara berurutan. Akan tetapi, pada setiap kesempatan yang sesuai, puasa yang ditinggalkan itu dapat diganti. Dan, hal yang bisa diperoleh dari ungkapan: أيّام آخر adalah sunah, bukan wajib.

8. Puasa dan orang-orang yang tidak mampu

Salah satu hukum fikih ayat di atas, yaitu bagi orang-orang yang tidak mampu untuk berpuasa yang itu dapat dilihat dalam ungkapan: و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين.

Dalam bagian ayat ini, ada dua pembahasan yang dipaparkan, yaitu: *Pertama*, arti kata: إطاقة, *kedua,* misdak dari orang-orang yang tidak mampu untuk berpuasa itu sendiri. Berkaitan dengan arti kata: إطاقة telah kita sampaikan dalam kajian sebelumnya bahwa kata ini bermakna ukuran kekuatan yang dimiliki, sebagaimana dikatakan: أطقت الشيئ أي قدرت عليه, yaitu berada dalam kekuasaanku.

Di sini perlu dijelaskan pendapat menurut tafsir dan fikih. Fadhil Miqdad menulis: Maksud dan kata: و على الذين يطيقونه adalah mereka yang sampai kepada puncak kemampuan mereka.[234] Allamah Thabathaba'i mengatakan: *Ithaqah* adalah menggunakan seluruh kemampuan dalam sebuah perbuatan, yaitu konsekuensinya bahwa kegiatan itu dilakukan dengan penuh kesulitan dan kerepotan.[235] Kesimpulan makna ayat tersebut, adalah bahwa mereka yang berpuasa itu hendaklah

234 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.201.

235 *Tafsir al-Mizan*, jil.2, hal.11.

melakukannya dengan sepenuh kemampuan terakhirnya. Dengan kata lain, jika puasa itu sangat menyulitkan mereka, maka mereka dimaafkan dan boleh tidak berpuasa. Sekarang, siapa sebenarnya mereka itu? Mari kita lihat pendapat kedua mazhab tentang hal ini.

a. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Para fukaha Ahlusunnah bersepakat bahwa jika seseorang terkena penyakit haus dan lapar dan tidak dapat berpuasa dan juga para manula yang tidak dapat berpuasa pada sepanjang tahun, maka boleh tidak berpuasa. Akan tetapi, ada perbedaan, yaitu kelompok pertama harus mengada setelahnya, sedangkan kelompok kedua harus membayar fidyah.[236]

b. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Para fukaha Imamiyah juga mengatakan bahwa kakek-kakek dan nenek-nenek dan orang yang punya penyakit haus, baik dia tidak mampu atau puasa sangat sulit baginya, boleh untuk berbuka. Sebagai gantinya, setiap hari dia harus mengeluarkan satu *mud* makanan untuk membayar fidyah.[237] Ini merupakan hasil kesimpulan dari riwayat, di antaranya riwayat sahih dari Ibnu Muslim, dari Imam Muhammad Baqir as, yang berkata, "Orang tua dan orang yang haus tidak apa-apa bagi keduanya untuk berbuka pada bulan Ramadan dan hendaknya dia bersedekah dengan satu mud untuk setiap harinya dan tidak perlu mengada puasanya, dan jika tidak mampu (untuk membayar fidyah), maka tidak apa-apa baginya."[238]

Pada riwayat yang lain dalam hadis Mursal, dari Ibnu Bukair, dari Imam Shadiq as diriwayatkan bahwa saat menafsirkan ayat: و على الذين

---

236 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.576.

237 *Jawahir al-Kalam*, jil.17, hal.144.

238 *Wasail al-Syi'ah*, Bab *Man Yashihhu Minh Shaum*, Bab 15, hadis ke-1, 2, dan 15.

يطيقونه فدية طعام مسكين, beliau berkata, "Mereka adalah orang-orang yang mana puasa ada di luar kemampuan mereka, karena usia tua atau dahaga atau hal yang lainnya yang serupa, maka bagi mereka harus mengeluarkan satu mud makanan sebagai fidyah dalam setiap harinya."[239]

Dalam riwayat kedua terdapat kata *atau yang lain yang serupa,* ini merupakan sebuah kaidah dan tolok ukur yang umum. Oleh karena itu, bisa digunakan untuk kasus yang lain. Dengan memerhatikan apa yang disampaikan dalam tafsir *ithaqah,* dapat disimpulkan bahwa konsep ini bisa memiliki beberapa misdak sebagai berikut.

1. Orang yang selalu haus.
2. Kakek-kakek dan nenek-nenek (manula).
3. Orang yang tidak mampu menahan rasa lapar.

1. Pengkhususan Hukum Fidyah

Lahir ayat: فدية طعم مسكين adalah orang yang tidak mampu harus mengganti puasa yang ditinggalkannya dengan fidyah atau kafarat. Akan tetapi, keumuman ini dapat dikhususkan, karena orang-orang yang tidak mampu berpuasa dan juga tidak mampu membayar kafarat dan makanan, maka tanggung jawab gugur baginya. Pendukung pendapat ini adalah penggalan akhir dari riwayat Muhammad bin Muslim, yaitu Imam berkata, "... jika keduanya tidak mampu maka tidak apa-apa bagi mereka."

2. Rukhshah (Kebolehan) atau Azimah (Keharusan)?

Di akhir ayat, Allah Swt menjelaskan sebuah poin dengan mengatakan: فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ, *Barangsiapa*

239 Lihat: *Wasail al-Syi'ah Syi'ah,* bab *man yashihhu Minh shaum,* bab ke-15, hadis ke-6.

berbuat kebaikan (melebihi kewajibannya) dengan kerelaan hati, maka hal itu adalah lebih baik baginya. Dan berpuasa itu lebih baik bagimu jika kalian mengetahui. Penggalan ayat ini memiliki dua pembahasan, yaitu sebagai berikut.

Pertama, nasakh (penghapusan hukum); Qurthubi berdasarkan riwayat dari Bukhari yang menukil dari Ibnu Abi Laila, menulis: Kewajiban ini hanya berlaku pada bulan Ramadan dan membuat orang-orang kesulitan karenanya, tapi kemudian diringankan sehingga mereka yang meninggalkan puasa diharuskan setiap hari memberi makan orang miskin, kemudian hukum ini dihapus oleh ayat: أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ.[240]

Adapun yang benar adalah tidaklah demikian, sebagaimana disampaikan oleh Ibnu Abbas bahwa tidak terjadi nasakh dalam ayat ini. Karena hal itu tidak dapat dilakukan, bahwa dalam bagian pertama dari ayat ini dikatakan, puasa bulan Ramadan telah diwajibkan atas kalian, kemudian mengatakan bahwa orang yang sakit dan musafir hendaknya berpuasa pada waktu yang lain. Lalu kemudian mengatakan, barangsiapa yang tidak mau (berbuka), maka tidak dia perlu melakukannya. Setelah itu hukum dihapus dan berkata, bahwa berpuasa itu lebih baik bagimu. Oleh karena itu, perlu disampaikan di sini bahwa orang yang berpendapat semacam ini berarti dia telah mempermainkan ayat-ayat ini.

Kedua, azimah atau *rukhshah*; sebagian dari ulama Ahlusunnah berkeyakinan bahwa untuk orang-orang yang tidak mampu berpuasa adalah keringanan semata. Adapun menurut fukaha Imamiyah, itu adalah sebuah kewajiban. Pengarang kitab *Jawahir al-Kalam* menulis: Sesungguhnya, hukumnya dalam hal ini adalah sebuah kewajiban, bukan sebuah keringanan.[241]

240 Qurthubi, *Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.2, hal.287.
241 *Jawahir al-Kalam*, jil.17, hal.150.

Di sini juga, faktanya bahwa pemberian maaf terhadap orang-orang yang tidak mampu itu adalah sebuah *azimah*. Dan ungkapan: فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ dan وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ, tidak menunjukkan sebuah keringanan. Karena kata: تطوع secara bahasa bermakna melaksanakan perbuatan dengan kerelaan dan kecintaan sebagai lawan dari kata *karahah,* yang berarti makruh atau keberatan. Dan kemudian, kata ini digunakan untuk hal-hal yang bersifat sunah saja, karena adanya masalah lain. Ungkapan setelahnya pun melengkapi apa yang sudah disampaikan, bukan menjelaskan hukum yang baru. Selain itu, dalil yang menafikan kesulitan itu menunjukkan terangkatnya taklif dan tanggung jawab dari seorang yang lemah dan tidak mampu dan dengan terangkatnya taklif, berarti tidak ada lagi yang tersisa (baginya).

Pertanyaan:

1. Dimanakah letak kesamaan kaum mukmin dengan orang-orang terdahulu?
2. Jelaskan arti dan hasil dari *ithaqah* menurut dua pendapat!
3. أيّام معدودات kapankah itu terjadi dan apa dalilnya?
4. Jelaskan sakit-sakit yang mengharuskan *ifthar* menurut Imamiyah dan Ahlusunnah!
5. Apakah *ifthar* seorang musafir dalam pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah sebuah keringanan atau keharusan?

Riset dan Kajian

1. Berapa jumlah puasa orang terdahulu dan bagaimana bentuk puasanya?

2. Pada ayat: أن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون, siapakah yang dimaksudkan dari dua audiens yang ada dalam ayat? Dan apakah ada perbedaan antara dua *mukhathab* tersebut?
3. Berapakah jarak tempuh syar'i menurut pandangan Ahlusunnah?
4. Berapakah kadar fidyah sebagai ganti dari puasa?
5. Sesuai dengan kelompok manakah seorang perempuan hamil, apakah orang yang sakit atau orang yang tidak mampu (berpuasa)?

PELAJARAN 7: HUKUM-HUKUM PUASA LAINNYA

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوْا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوْا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ.

Beberapa hari yang telah ditentukan itu adalah bulan Ramadan yang di dalamnya al-Quran diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil). Oleh karena itu, barangsiapa dari kalian menyaksikannya, maka hendaklah dia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan, maka (wajib baginya mengganti puasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain; Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran bagi kalian, dan supaya (dengan mengganti puasa tersebut) kalian dapat menyempurnakan jumlah (hari yang telah ditentukan itu), mengagungkan Allah atas hidayah-Nya atas kalian, dan supaya kalian bersyukur. (QS. al-Baqarah [2]: 184)

Dalam ayat ini, Allah Swt pertama-tama menegaskan waktu pelaksanaan kewajiban puasa, yaitu pada bulan Ramadan. Kemudian, menjelaskan salah satu keutamaan bulan Ramadan dan tiga keutamaan al-Quran. Dilanjutkan dengan hukum orang yang hadir, musafir dan sakit, serta di akhirnya adalah pensyariatan kaidah umum penafian kesulitan dan kerepotan.

A. Penjelasan Kosa Kata

1. Ramadhan

Ramadhan adalah nama salah satu bulan mulia yang diambil dari akar kata رمضا – رمض yang bermakna panas yang sangat dahsyat. Penamaan bulan seperti itu, karena saat penamaan bulan ini berbarengan dengan musim panas yang sangat menyengat.[242] Sebagian dalam kajian tafsirnya juga menyebutkan bahwa sebab penamaan itu diakibatkan bahwa pada bulan Ramadan ini dengan amal saleh yang ada di dalamnya telah menghanguskan/membakar dosa-dosa.

2. Al-Quran dan al-Furqan

Al-Quran dari segi leksikal merupakan masdar dan diambil dari akar kata: قرأ yang bermakna membaca. Jika pada penggunaan pertamanya digunakan untuk arti mengumpulkan dan dalam penggunaan keduanya bermakna nama sebuah kitab langit agama Islam. *Al-Furqan* juga demikian, ia merupakan masdar dan *isim fa'il* yang bermakna pemisah antara hak dan batil.[243] Kemungkinan ini juga ada jika *furqan* bermakna *isim maf'ul*, yaitu sesuatu yang sudah dipisah-pisahkan, karena kitab suci ini diturunkan secara terpisah dan bertahap.

3. Kesulitan atau Kemudahan

Kesulitan merupakan lawan dari kemudahan, kemudahan bermakna ketenangan dan keringanan, sedangkan kesulitan merupakan masalah atau kerepotan. Walaupun kata *yusr* ini berarti juga sebagai "sesuatu yang sedikit." Akan tetapi, maksud dari ayat yang sedang dibahas adalah makna pertama.

242 *Majma'ul Bahrain; Mishbah al-Munir; Mufradat,* kata *ramadha.*

243 *Kitab 'Ain; Shihah Lughah; Mufradat,* kata *faraqa.*

B. Hukum-Hukum Fikih

Dalam ayat ini terdapat beberapa hukum fikih, di antaranya sebagai berikut,

1. Waktu Kewajiban Puasa

Ungkapan al-Quran untuk waktu pelaksanaan puasa wajib adalah: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ,[244] yaitu dengan *qarinah* ungkapan: فمن شهد منكم الشهر فليصمه. Maksud dari *syahr* adalah *syahr* yang ada di awal ayat yang menjelaskan waktu pelaksanaan kewajiban puasa.

Ungkapan tentang al-Quran dan turunnya, meskipun bukan merupakan bagian dari ayat-ayat hukum, tetapi penyifatan al-Quran terjadi di tengah-tengah ayat-ayat hhukum sebagaimana puasa diletakkannya di bulan al-Quran supaya hubungan keduanya, yaitu al-Quran dan puasa dapat diingat. Dalam hal ini Imam Ali Ridha as berkata, "Sesungguhnya, puasa dijadikan pada bulan Ramadan saja, bukan pada bulan-bulan yang lain, dikarenakan bulan Ramadan adalah bulan diturunkannya al-Quran."[245]

Dari sisi lain, al-Quran adalah kitab hidayah, yaitu penjelas dan pembeda. Begitu juga puasa merupakan pengantar hidayah bahkan lebih dari itu al-Quran merupakan perwujudannya. Al-Quran adalah kitab hidayah bagi seluruh manusia. هدى للناس, penjelas dan pemberi hidayah bagi sebagian mereka, yang hal itu ditunjukkan oleh ungkapan: بينت من الهدى و القرآن.

244 Kata *syahr* secara tata bahasa berposisi sebagai *mubtada,* sedangkan *alladzi* menjadi *khabar*-nya atau *khabar* dari *mubtada* yang dibuang, yaitu *al-mafrud 'alaikum shaumuhu* (yang diwajibkan puasa bagi kalian). Ada kemungkinan lain yang mengatakan kata *syahr* menjadi *mubtada* dan *alladzi* sifatnya.

245 *Wasail al-Syi'ah,* Bab-Bab Hukum-Hukum Bulan Ramadan, Bab 1, hadis ke-6.

2. Pentingnya Mencari Hilal

Pada saat sudah ditetapkan bahwa puasa harus dikerjakan dalam waktu yang telah ditentukan, maka tanpa diragukan lagi waktu yang dimaksud tersebut harus diketahui supaya tepat pada waktu yang dimaksudkan. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa ayat ini secara tersirat menunjukkan kepada kewajiban berupaya melihat bulan Ramadan dan bulan Syawal. Imam Ali Ridha as dalam hal ini berkata, "Puasa Ramadan adalah sebuah kewajiban yang dilakukan, karena sebuah rukyat dan *(ifthar)* diberhentikan karena rukyat."[246] Dalam riwayat Muhammad bin Muslim dari Imam Muhammad Baqir as, kita membaca, "Jika kalian melihat hilal, maka berpuasalah dan jika kalian melihatnya (lagi) maka berbukalah."[247]

Di dalam Ahlusunnah, riwayat semacam ini juga bisa ditemukan. Sebagaimana riwayat dari Ibnu Umar dari Rasulullah saw, yang bersabda, "Janganlah kalian berpuasa sehingga kalian melihat hilal dan begitu juga janganlah kalian berbuka sampai kalian melihatnya."[248]

Dari sini maka jelaslah bahwa melihat merupakan salah satu cara menetapkan bulan. Maka tidak terlalu berlebihan jika dengan mutlaknya kata rukyat itu, meliputi melihatnya sendiri atau melalui orang lain dan karenanya maka ia menjadi fardu kifayah. Dan tentunya kesaksian melihat hilal itu harus dari mereka yang adil.

3. Haram Berpuasa Ramadan sebelum Waktunya

Dengan memerhatikan bahwa pada bulan Ramadan hanya puasa ini yang dimaksudkan dan bukan puasa yang lain, baik itu puasa wajib maupun puasa sunah, baik itu puasa kada atau puasa nazar dan

246 *Ibid.*, Bab 3, hadis ke-26.
247 *Ibid.*, Bab 3, hadis ke-2.
248 *Shahih Muslim*, jil.3, hal.122.

yang lainnya. Semuanya tidak diterima walaupun dia dalam keadaan bepergian.

Pendukung pendapat ini adalah riwayat mursal Hasan bin Basam dari Imam Shadiq as, "Pada saat itu beliau sedang bepergian ke kota Mekkah. Pada bulan Syakban, beliau berpuasa sunah, namun saat Ramadan tiba, beliau berbuka dan tidak berpuasa. Saat beliau ditanya kenapa pada bulan Syakban berpuasa sunah, sedangkan pada bulan Ramadan tidak melakukannya. Beliau menjawab, 'Sesungguhnya, hal itu adalah puasa sunah, sedangkan ini adalah kewajiban, maka kita tidak boleh melakukannya (puasa Ramadan) kecuali setelah diperintahkan.'"[249]

Memang, di antara para fukaha Imamiyah ada yang menisbatkan kepada Syekh Thusi yang berkata, "Jika seseorang bepergian yang menyebabkan dia mengqasar salatnya, lalu dia berniat berpuasa Ramadan, maka itu tidak diperbolehkan. Akan tetapi, jika berniat puasa sunah, maka hal itu diperbolehkan."[250]

4. Tugas dan Tanggung Jawab Seorang yang Sakit dan Bepergian

Dalam sebagian dari ayat itu, kembali dijelaskan tentang puasanya orang yang sakit dan orang yang bepergian, "Dan barangsiapa sakit atau bepergian, maka..." Akan tetapi, hal ini sudah kita bahas sebelumnya dan tidak perlu diulas lagi.

5. Kada Puasa

Berkaitan dengan kada puasa tadi juga pernah kita bahas, tetapi di sini ada sebuah poin lain yang dijelakan, yaitu rahasia didiskonnya para musafir dan para pasien. Allah berfirman, *Allah mengharapkan bagi*

249 *Wasail al-Syiàh,* Bab *Man Yashihhu Minh Shaum,* Bab 11, hadis ke-5.

250 *Jawahir al-Kalam,* jil.16, hal.203.

kalian kemudahan dan tidak mengharap itu kesukaran. Oleh karena itu, saat biasanya pelaksanaan tanggung jawab semacam itu sangat sulit bagi orang yang sakit dan orang yang bepergian, maka dibebaskanlah mereka dari taklif tersebut.

Dari kompilasi kasus-kasus yang menepis kesulitan dapat dipahami bahwa Allah Swt Yang Maha Penyayang dan Mahalembut dengan kelembutan dan rasa kasihnya terhadap para hamba-Nya telah mensyariatkan kaidah ini. Oleh karena itu, tentang kesulitan yang ada dalam wudu diperintahkan untuk diganti dengan tayamum dan berfirman, *Allah tidak mengharapkan untuk menciptakan kesulitan atas kalian.* Tentang jihad, Allah juga berfirman, *Tidak ada kesulitan/ kesukaran bagi mereka yang lemah dan juga bagi orang-orang yang sakit dan juga bagi mereka yang tidak mendapatkan nafkahnya* (QS. al-Anfal [8]: 91). Dan dalam masalah sosial dan kekeluargaan Allah berfirman, *Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami nikahkan engkau dengannya (istrinya) supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (menikahi) istri-istri anak-anak angkat mereka..."* (QS. QS: al-Ahzab [33]: 37). Dan akhirnya, berkaitan dengan puasa, Allah berfirman, *Allah menginginkan kemudahan bagi kalian dan tidak mengharapkan kesulitan kepada kalian.*

6. Penyempurnaan Bilangan

Poin lain yang juga disinggung adalah pentingnya penyempurnaan bilangan hari-hari yang diwajibkan puasanya. *Dan supaya kalian menyempurnakan hitungannya.* Berkaitan dengan penyempurnaan bilangan ini, terdapat dua pendapat, yaitu sebagai berikut,

a. Maksudnya adalah penyempurnaan kekurangan hari yang tidak dipuasai pada saat sakit atau dalam perjalanan. Dan, pada saat dikatakan, *Sempurnakanlah bilangan kalian,* artinya mukalaf harus

berpuasa pada hari-hari yang sebelumnya dia sakit atau dalam perjalanan. Jika Allah Swt mengatakan, *Dan sempurnakanlah bulan itu*, maka maksud ayat ini mencakup pelaksanaan puasa dari sisa bulan yang ada dan tidak ada hubungannya dengan kada puasa.

b. Sebagian ulama Ahlusunnah mengatakan bahwa maksudnya adalah tiga puluh hari yang harus dipuasai dengan satu argumen bahwa bulan Ramadan selalu berjumlah tiga puluh. Sandaran mereka adalah sebuah riwayat Abu Bakrah dari Rasululllah saw, yang bersabda, "Dua bulan yang di dalamnya terdapat hari raya, tidak pernah berkurang, yaitu bulan Ramadan dan bulan Zulhijah."[251] Akan tetapi, pernyataan ini tidak dapat dibenarkan, karena bertentangan dengan kelompok riwayat lain yang menjelaskan bulan Ramadan sama seperti bulan-bulan yang lainnya, bisa berjumlah 29 dan bisa juga 30 hari. Seperti riwayat dari Abu Hurairah dari Rasulullah saw yang bersabda, "Jika kalian melihat hilal, maka berpuasalah dan (begitu juga) jika kalian melihatnya, maka berbukalah dan jika langit mendung (dan hilal tak bisa dilihat), maka puasalah sebanyak tiga puluh hari."[252]

Oleh karena itu, ayat yang disebutkan di atas menjelaskan penyempurnaan kekurangan hari-hari yang tidak dipuasai pada saat-saat sakit dan bepergian. Dan riwayat pertama jika memang sahih dapat ditafsirkan bahwa satu bulan yang berjumlah 29 hari, dari segi pahala dan dampaknya tidak kalah besar daripada bulan-bulan lain yang jumlahnya 30 hari.

251 *Shahih Muslim*, jil.3, hal.127.

252 *Ibid.*, jil.3, hal.124.

7. Takbiran pada Saat Hari Raya

Bagian lain dari ayat tersebut adalah keharusan mengumandangkan takbir pada saat-saat akhir bulan Ramadan, dengan firman-Nya, *Dan agar kalian bertakbir (mengagungkan Allah) atas hidayah yang diberikan-Nya atas kalian.* Terdapat dua penafsiran berkaitan dengan maksud dari takbir yang ada pada ayat ini, yaitu sebagai berikut,

a. *Takbir amaliyah*

Sebagian mufasir[253] meyakini bahwa ungkapan itu menerangkan tujuan sebenarnya dari puasa. Dan mereka mengatakan bahwa puasa itu untuk mengagungkan Allah Swt, mewujudkan kedigdayaan-Nya, penghambaan para hamba kepada-Nya, dan bermunajat, karena nikmat-nikmat-Nya, terlebih nikmat hidayah. Dan mengingat di dalam syukur harus ada hakikat puasa, maka bersyukur itu dibarengi dengan kata: لعلكم تشكرون.

b. *Takbir lafzhi/verbal*

Sebagian lain dari para mufasir[254] berkeyakinan bahwa maksud dari takbir dalam ayat tadi adalah takbir-takbir yang ada pada Hari Raya Idul Fitri yang harus dibaca pada malam hari raya, setelah empat salat, yaitu salat Magrib dan Isya pada malam itu serta salat Zuhur dan Asar dengan bacaan yang khusus. Dan, semua hukumnya sama secara fikih. Penafsiran terakhir ini didukung oleh beberapa riwayat yang tidak hanya ada pada Imamiyah, tetapi juga riwayat-riwayat Ahlusunnah. Di antaranya riwayat Muawiyah bin Ammar dari Imam Shadiq as, yang bersabda, "Hendaklah engkau bertakbir pada malam dan Hari Raya Idul Fitri."[255] Dan dalam riwayat Ibnu Abbas disebutkan, "Kaum muslim memiliki kewajiban saat

253 Di antaranya Baghawi, Baidhawi, Mudarrisi, Thaba'thaba'i, dan Makarim Syirazi.

254 Di antaranya Syekh Thusi, Thabarsi, Ibnu Katsir, dan Baghawi.

255 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab *Shalat Id*, Bab 20, hadis ke-1.

mereka melihat hilal bulan Syawal untuk bertakbir dan mengagungkan Allah Swt."[256]

Poin yang perlu disebutkan di sini adalah takbir-takbir ini menurut pendapat para fukaha Ahlusunnah adalah wajib hukumnya, sedangkan menurut Imamiyah, hukumnya adalah sunah.

c. *Salat idul fitri*

Ada kemungkinan lain lagi berdasarkan riwayat dari Fadhl bin Syadzan dari Imam Ali Ridha as yang mengatakan bahwa maksud dari takbir yang ada pada ayat di atas adalah salat hari raya itu sendiri. Karena, dalam riwayat tersebut disampaikan, "Sesungguhnya, dijadikannya takbir di dalamnya (salat hari raya) lebih banyak daripada salat-salat yang lain, karena sesungguhnya takbir itu tidak lain adalah pengagungan terhadap Allah dan memuji atas apa yang telah Dia hidayahkan dan penjagaan-Nya, sebagaimana firman Allah Swt, *Dan agar kalian bertakbir atas hidayah yang diberikan kepada kalian dan agar kalian bersyukur.*"[257]

Imam dalam riwayat ini dengan berlandaskan kepada ayat, berkaitan dengan masalah takbir beliau menjadikan salat hari raya sebagai personifikasi pengagungan dan pujian. Dan hal ini sebuah penjelasan bahwa setelah pelaksanaan puasa, hendaknya mengagungkan dan memuji Allah dalam bentuk takbir.

256 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.302.

257 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab *Shalat Id*, Bab 10, hadis ke-1.

C. Hal-Hal Yang Diperbolehkan Dan Yang Tidak (Membatalkan)

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَ ابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَ لَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ.

Pada malam puasa dihalalkan bagi kalian untuk mendekati istri-istri kalian. Mereka adalah pakaian bagi kalian dan kalian juga pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kalian telah sering mengkhianati diri kalian (dan mendekati mereka di malam puasa), lalu Allah mengampuni dan memaafkan kalian. Maka, sekarang dekatilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untuk kalian. Dan makan dan minumlah hingga jelas benang putih (pagi hari) dari benang hitam (malam hari) bagi kalian. Kemudian, sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam. (Tetapi), janganlah kalian mendekati mereka jika kalian sedang melakukan iktikaf dalam masjid. Itu adalah batasan-batasan Allah. Janganlah kalian mendekatinya. Begitulah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa. (QS. al-Baqarah [2]:187)

Dalam ayat ini telah dijelaskan sebagian hal-hal yang diperbolehkan dalam bulan Ramadan dan sebagian hal-hal yang membatalkan puasa. Kemudian, awal dan akhir waktu puasa, yaitu dari semenjak terbitnya fajar sampai tibanya malam hari. Selain itu, juga menyebutkan permasalahan inti iktikaf dan sebagian hukum-hukumnya.

1. Penjelasan Kosa Kata

a. *Rafatsa*

Rafatsa secara bahasa bermakna ucapan kotor dan keji atau menegaskan/membuka hal-hal yang tidak seharusnya ditegaskan dan hanya sekadar kiasan saja. Sebagian berpendapat bahwa kata ini juga digunakan sebagai kiasan dari berhubungan badan.[258]

b. *Khayth*

Para pakar bahasa menulis bahwa *khayth* bermakna benang yang digunakan untuk menjahit, sedangkan maksudnya dalam ayat ini adalah fajar itu sendiri.[259]

c. *Fajr*

Fajr pada awalnya bermakna sobekan yang luas dan akhirnya bermakna cahaya Subuh yang telah menyobek gelapnya malam disebut dengan fajar. Fajar itu terdiri atas dua jenis, yaitu fajar kizib dan fajar sidik. Fajar pertama akan muncul secara mendatar, sedangkan yang kedua akan muncul secara menurun.[260]

---

258 Lihat, *Mishbah al-Munir; Majma' al-Bayan; Mufaradat*, kata *rafatsa*.

259 *Mishbah al-Munir; Mufradat*, kata *khaith*.

260 *Mishbah al-Munir, Mufradat, Majma' al-Bahrain*, kata *fajr*.

d. 'Akuf

'Akuf sama seperti kata *'athuf* yang bermakna memenjarakan dan mengasingkan diri. Sebagian dari pakar bahasa mengatakan bahwa kata ini berarti cenderung dan berpegangan dengan sesuatu dalam rangka mengagungkan.[261] Tampaknya, dua arti tersebut memiliki kaitan satu sama lain, karena orang yang beriktikaf dengan menahan dirinya di masjid pada dasarnya dia telah melarang dirinya dari segala tindakan-tindakan yang biasa dilakukan.

2. Pembahasan-Pembahasan Fikih

a. Hal-hal yang diperbolehkan di bulan Ramadan

Ayat yang sedang dibahas ini telah menjelaskan tiga contoh dari hal-hal yang diperbolehkan untuk dilakukan pada malam-malam bulan Ramadan, yaitu sebagai berikut,

1. Berhubungan badan

   Penggalan pertama ayat ini mengatakan, "Telah dihalalkan bagi kalian pada malam puasa berhubungan badan dengan istri-istri kalian dan istri tersebut mencakup istri permanen *(daim)* atau yang temporal *(muaqqat)*.

2. Makan
3. Dan minum.

   Dalam lanjutan ayat disebutkan, *makanlah dan minumlah*, tentunya tidak ada yang meyakini bahwa mutlaknya ayat ini tidak menjadikan setiap jenis makanan dan minuman bisa dikonsumsi. Akan tetapi, hanya makanan dan minuman yang halal lagi baik yang telah dijelaskan oleh ayat-ayat yang lain.

---

261 *Mishbah al-Munir, Mufradat,* kata *'akafa.*

b. Nasakh (penghapusan hukum) atau penjelasan

Berdasarkan tafsir dari Imam Ali as tentang ayat ini telah disebutkan sebagai berikut, "Pada awalnya, puasa yang diwajibkan di dalam Islam itu sama seperti yang dilakukan oleh Bani Israil, karena dalam ayat sebelumnya dikatakan bahwa *kewajiban ini juga telah diwajibkan atas umat-umat sebelum kamu.* Oleh karena itu, awalnya berhubungan badan, makan dan minum setelah bangun dari tidur tidak diperbolehkan. Salah satu dari sahabat yang bernama Muth'im bin Jubair pingsan saat menggali parit (Khandaq). Begitu juga sebagian pemuda yang tidak mampu menahan libidonya akhirnya berkumpul dengan istri-istri mereka. Dalam hal ini, Rasulullah saw memohon kepada Allah Swt, akhirnya Allah menurunkan ayat di atas, *Aku telah halalkan pada malam puasa (untuk) berhubungan badan dengan istri-istri kalian.*[262]

Hasil dari riwayat di atas, yang juga dinukil oleh para ulama Ahlusunnah dari jalur yang lain adalah bahwa pelarangan yang pertama telah dihapus hukumnya. Dan sesuai dengan perintah-perintah, yaitu *berkumpullah, carilah kerelaan, makanlah dan minumlah,* empat hal ini menjadi hal yang diperbolehkan. Hanya saja di antara ulama Ahlusunnah[263] ada yang berpendapat lain, mengingat adanya kesamaan dan keserupaan (antara umat Islam) dengan umat-umat sebelumnya tidaklah dalam semua sisi. Oleh karena itu, hukum yang terdapat dalam ayat ini merupakan pelengkap dan penjelas ayat sebelumnya dan bukan menghapus hukum.[264]

Dalam menjawab pendapat ini perlu disampaikan bahwa hal itu tidak sesuai dengan ungkapan-ungkapan berikut yang ada dalam ayat,

---

262 *Wasail al-Syiah,* Bab *Man Yashihhu Minhu Shaum,* Bab 43, hadis ke-3.

263 Di antaranya Fakhrurazi dalam *Tafsir al-Kabir*-nya, Qurthubi dalam *Jami' li Ahkam al-Quran* dan Rasyid Ridha dalam *Tafsir al-Manar*-nya.

264 Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar,* jil.2, hal.174. Dengan ungkapan, sebagian orang mengatakan bahwa tidak ada *nasakh* (penghapusan hukum) dalam hal ini.

Telah dihalalkan bagi kalian pada malam puasa bercampur dengan istri-istri kalian; mereka itu adalah pakaian bagi kalian, dan kaliab pun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa sebelumnya kalian selalu mengkhianati diri kalian (dan mendekati mereka di malam puasa), lalu Allah mengampuni kalian dan memaafkan kalian. Maka sekarang, campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untuk kalian, dan makan minumlah hingga jelas bagi kalian benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Tanpa diragukan lagi, dalam ayat ini terdapat empat perintah, *pertama*, bergaulah; *kedua*, carilah; *ketiga*; dan *keempat*, makan dan minumlah. Akan tetapi, menurut usul fikih bahwa perintah-perintah semacam ini tidak menunjukkan kewajiban dan hanya memberikan pengertian bahwa larangan itu telah dicabut dan dihilangkan.

c. *Akhir makan dan minum*

Setelah menjelaskan ayat, *Telah dihalalkan bagi kalian*, yaitu berhubungan badan, makan dan minum, perlu dijelaskan pula akhir dari masa pembolehan itu. Oleh karena itu, tanpa adanya pemisah disebutkan, *hingga jelas bagi kalian benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.* Frase *hatta* yang menjarkan adalah termasuk kalimat yang menunjukkan arti batas dan akhir waktu. Dan tidak diragukan lagi bahwa menurut uruf, frase ini biasanya digunakan untuk memisahkan antara hukum sebelum dan sesudahnya. Oleh karena itu, benang di sini merupakan batas akhir diperblehkannya makan dan minum dan hal-hal yang lain.

d. *Benang putih dan benang hitam*[265]

Sebelum ini telah dijelaskan bahwa maksud dari kata *khayth* di sini adalah titik terang yang ada pada ujung malam yang biasa muncul di ufuk dan menjadi petunjuk akan datangnya pagi hari. *Khayth* pertama adalah yang bersambung dengan malam yang disebut dengan *khayth* hitam atau fajar kizib, sedang *khayth* kedua yang bersambung dengan siang, yang disebut dengan *khayth* putih atau fajar sidik. Oleh karena itu, kata *min* dalam *al-khayth* bermakna pembeda sedang *min* yang ada pada *al-fajr* bermakna *bayaniyah* (berupa).

e. *Makan dan minum hingga terbitnya matahari*

Qurthubi dan Fakhrurrazi berpendapat bahwa sekelompok ulama, seperti Atha bin Abi Rabah dan Sulaiman A'masy[266] dari golongan tabiin berkeyakinan bahwa makan dan minum diperbolehkan sampai jalanan tampak terlihat dengan jelas, bahkan sampai terbitnya matahari.[267] Dan, kesimpulan dari pendapat mereka ini adalah bahwa yang dimaksudkan dengan *khayth hitam* adalah malam hari sedangkan *khayth* putih adalah siang hari itu sendiri. Kelompok ini berdalil bahwa Allah Swt telah menyebutkan waktu setelah Magrib dengan berbagai cahayanya dengan waktu malam, dan mengingat tidak ada perbedaan antara mulainya

---

265 Dari riwayat-riwayat dapat dipahami bahwa ungkapan *k haith* merupakan kreasi al-Quran, karena telah disebutkan, bahwa 'Adi bin Hatim setelah turunnya ayat ini, dia mengikatkan benang putih dan benang hitam di kakinya. Dia pun menanti sampai fajar menyingsing, waktu pun berlalu, tapi tidak ada tanda-tanda akan tampak perbedaan itu. Maka, pagi harinya dia menemui Rasulullah saw dan menceritakan kisah tersebut. Rasulullah bersabda, bukan itu maksudnya, kamu telah salah memahaminya, sesungguhnya yang dimaksud dari itu adalah hitam (gelapnya) malam dan putih (terangnya) siang. Lihat: Qurthubi, *Jami' li Ahkam Quran*, jil.2, hal.320. Bisa jadi kemungkinan orang yang dimaksud adalah Sulaiman bin Mahran Kufi, salah seorang ahli hadis dan fakih Imamiyah (61-148 H).

266 Bisa jadi orang yang dimaksud adalah Sulaiman bin Mahran Kufi seorang Muhadits dan fakih Imamiyah. (61-148 H).

267 *Jami' li Ahkam Quran*, jil.2, hal.320; *Tafsir al-Kabir*, jil.5, hal.121.

malam dan akhirnya, maka waktu sebelum terbitnya matahari mereka memasukkannya ke dalam waktu malam juga.

f. Waktu subuh dan keharusan memeriksa/memastikannya

Dari ungkapan, *hingga jelas bagi kalian,* dapat disimpulkan bahwa: *pertama,* boleh melakukan beberapa perbuatan, yaitu makan dan minum setelah terbitnya fajar, karena terang merupakan batas akhir dan kejelasan itu akan terwujud sesaat setelah terbitnya fajar (waktu Subuh). *Kedua,* mengingat setelah terangnya fajar tidak boleh makan dan minum, maka diharuskan untuk memastikan dan mencari tahu hal tersebut. Hal itu selain dipahami dari ungkapan *hingga jelas bagi kalian,* memiliki kesamaan pengertian dengan ungkapan berikut ini, *Hai orang-orang yang beriman! Jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa pengetahuan, lalu kamu menyesal atas perbuatanmu itu* (QS. al-Hujurat [49]: 6), juga ada beberapa riwayat implisit dari Sama'ah bin Mihran, yang berkata, "Aku bertanya tentang apa hukumnya seseorang yang masih makan dan minum pada bulan Ramadan setelah terbitnya fajar?' Beliau menjawab, 'Jika dia bangun tidur dan melihat-lihat, kemudian dia tidak melihat fajar dan makan kemudian dia kembali memeriksa dan melihat fajar, maka hendaknya dia menyempurnakan puasanya dan tidak perlu mengulangnya. Akan tetapi, jika dia bangun tidur lalu makan, kemudian melihat fajar dan terlihat sudah terbit, maka dia harus menyempurnakan puasanya dan mengadanya pada hari yang lain, karena dia telah makan sebelum memeriksa dan melihat (fajar) terlebih dahulu. Oleh karena itu, dia wajib mengulang puasanya (pada hari yang lain)."[268]

Sabda ini sangat jelas bahwa jika orang yang berpuasa telah memeriksa munculnya fajar dan dengan yakin mengetahui bahwa fajar

268 *Wasail al-Syi'ah, Bab-Bab Ma Yumsiku 'Anhu Shaim,* (Bab Hal yang Harus Dicegah oleh Seorang yang Berpuasa), Bab 44, hadis ke-3.

itu belum muncul lalu makan, maka itu dia tidak mengapa. Tetapi, jika tidak demikian dan setelah bangun dari tidur dengan tanpa memeriksa fajar terlebih dahulu lalu dia makan dan minum sehingga kemudian tampak jika waktu sudah tidak ada lagi, maka dia wajib mengada puasanya, karena ada sebagian waktu yang seharusnya dia mencegah diri darinya telah dia langgar.

Pertanyaan:

1. Dari penggalan ayat yang manakah keharusan melihat hilal? Jelaskan dengan menambahkan satu riwayat saja!
2. Apa maksud dari tampaknya *khayth* putih dan hitam? Dan hukum apa yang dapat ditetapkan darinya?
3. Ayat, *Telah dihalalkan bagi kalian...* Apakah menghapus hukum-hukum sebelumnya atau menyempurnakan hukum-hukum puasa sebelumnya?
4. Jelaskan dua pendapat tentang penggalan ayat, *Kalian menyempurnakan hitungan*! dan tentukan mana pendapat yang benar dari keduanya? Dan kenapa?

Riset dan Kajian

1. Apakah dari ayat-ayat di atas dapat disimpulkan tentang salat hari raya?
2. Apakah yang dimaksud dengan pengkhianatan/penipuan yang ada pada penggalan ayat, *Allah sudah mengetahui bahwa sesungguhnya kalian telah mengkhianati/menipu diri kalian sendiri*?

PELAJARAN 8: LANJUTAN HUKUM-HUKUM PUASA

فَالْآنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَ ابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَ لاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ.

Maka, sekarang dekatilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untuk kalian. Dan makan dan minumlah hingga jelas benang putih (pagi hari) dari benang hitam (malam hari) bagi kalian. Kemudian, sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam. Tetapi, janganlah kalian mendekati mereka itu jika kalian sedang melakukan iktikaf dalam masjid. Itu adalah batasan-batasan Allah. Janganlah kalian mendekatinya. Begitulah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa.

A. Suci Dari Junub

Ada dua pendapat berkaitan syarat suci dari junub.

1. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Para fukaha Imamiyah bersepakat bahwa suci dari junub merupakan syarat bagi orang yang berpuasa. Pemilik kitab *al-Jawahir* dalam hal ini menulis, "Dan wajib mencegah diri secara sengaja dan sadar untuk tetap berada dalam kondisi junub sampai terbitnya fajar tanpa adanya hal yang mendesak." Ini menurut pendapat yang termasyhur, bahkan

bisa dibilang ini merupakan pendapat mayoritas yang hampir mendekati ijmak.[269]

2. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Para fukaha Ahlusunnah tidak mensyaratkan hal ini. Dan berkaitan dengan syarat wajib dan sah puasa mereka berkeyakinan seperti berikut ini,

Syafi'iyah: Sucinya seorang wanita dari haid, nifas dan nifas, serta sedikit pun tidak menyinggung masalah junub. Hanafiyah: Adapun syarat-syarat pelaksanaan puasa itu ada dua hal, yaitu salah satunya suci dari haid dan nifas. Malikiyah: Syarat kedua adalah suci dari haid dan nifas. Hanbaliyah: Adapun syarat-syarat sah puasa ada tiga macam; yang kedua adalah suci dari darah haid dan yang ketiga adalah suci dari darah nifas.[270]

Masing-masing dari dua kelompok ini memiliki riwayat tersendiri, hanya saja dari lahir ayat tidak dapat disimpulkan bahwa suci dari junub merupakan syarat puasa, karena sebagai berikut.

Pertama, kemutlakan halalnya berhubungan badan dari ayat, *Maka sekarang, campurilah mereka...* mencakup semua bagian malam.

Kedua, dari ungkapan ayat, *maka sekarang... benang putih*, dapat disimpulkan bahwa seorang mukalaf boleh berhubungan badan dengan istrinya sampai batas itu (tampaknya benang putih). Dan, sudah tampak jelas bahwa mukalaf dengan benang putih ini sudah masuk dalam bagian siang dengan keadaan junub.

Di dalam sumber-sumber riwayat Imamiyah juga bayak disebutkan beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa hal itu bukan termasuk

269 *Jawahir al-Kalam,* jil.16, hal.236.

270 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.543-548.

syarat puasa. Di antaranya adalah riwayat Aish bin Qasim, yang berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdillah as tentang [apakah hukum] seorang laki-laki yang junub di bulan Ramadan pada permulaan malam, kemudian dia mengakhirkan mandinya hingga terbitnya fajar?' Beliau menjawab, 'Hendaknya dia menyempurnakan puasanya dan tidak perlu mengada.'"[271] Akan tetapi, para fukaha menafsirkan riwayat tersebut kepada (menetapnya pada kondisi) junub tanpa kesengajaan atau pada kondisi *taqiyah*.

Tampaknya, riwayat di atas tidak dapat dinisbatkan kepada junub yang tanpa sengaja, mengingat perawi mengatakan dia melakukan junub dan mengakhirkan (mandinya). Di samping itu, *taqiyah* juga tidak diperlukan di sini, karena tidak ada sesuatu hal yang perlu ditakutkan. Memang, jika dengan dalil yang *qath'i* (meyakinkan) dapat ditetapkan bahwa ungkapan, ***hingga benang putih tampak jelas bagi kalian,*** hanya khusus berkaitan dengan makan dan minum saja dan tidak mencakup hubungan badan dan membatasi waktu mandi, maka kita akan menerima (bahwa suci dari junub itu merupakan syarat sahnya puasa).

B. Hal-Hal Yang Membatalkan Puasa Dan Batas Waktunya

Dengan memerhatikan apa yang sudah disebutkan, dapat dipahami bahwa hal-hal yang membatalkan puasa menurut al-Quran adalah sebagai berikut,

1. Berhubungan badan: Secara mutlak, baik itu laki-laki dengan perempuan, maupun laki-laki dengan laki-laki, kecil maupun besar;

---

271 *Wasail al-Syiah, Bab-Bab Ma Yumsiku 'Anhu Shaim,* (Bab Hal yang Harus Dicegah oleh Seorang yang Berpuasa), Bab 13, hadis ke-4.

baik lewat jalan depan maupun belakang; baik dibarengi keluarnya mani maupun tidak.[272]

2. Makan: Dan dengan berpatokan kepada mutlaknya ayat, maka berarti ini mencakup segala jenis makan, baik yang biasa dimakan atau pun tidak, baik dari jalan yang biasa atau pun tidak.
3. Minum: Dalam hal ini, juga dengan berpegangan pada kemutlakan ayat mencakup semua jenis minum, baik yang biasa maupun tidak, seperti air, jus buah, susu dan yang lainnya atau yang tidak lumrah, seperti minyak dan yang diharamkan, seperti minuman keras.

Yang penting di sini adalah penjelasan batas waktu kapan hal-hal tadi harus dijauhi.

1. Akhir batas puasa

Dengan ungkapan, *sempurnakanlah puasa kalian hingga malam,* ayat ini telah menjelaskan bahwa akhir puasa adalah malam hari. Dalam hal ini ada dua pembahasan, yaitu mengenai akhir atau batas dan arti dari *layl/* malam.

a. Akhir puasa

Di dalam ayat ini yang menunjukkan arti akhir dan batas terakhir adalah kata *ila.* Penggunaan kata ini biasa untuk membedakan hukum sebelum dan sesudah kata tersebut. Walaupun para pakar usul meyakini kata ini sedikit ada perbedaannya dengan kata *hatta.* Akhirnya, dengan tibanya malam hari, pencegahan dari hal-hal yang membatalkan itu pun berakhir. Dan seseorang dengan berbuka, dia kembali membuka diri untuk melakukan hal-hal yang mubah saat berpuasa.

272 Untuk lebih jelasnya tentang pendapat Ahlusunnah, lihatlah, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.560.

b. Awal malam

Terdapat perbedaan antara Imamiyah dan Ahlusunnah berkaitan dengan awal malam hari.

1. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Para fukaha Ahlusunnah dalam mendefinisikan puasa mengatakan, bahwa awal malam hari itu adalah terbenamnya matahari. Mereka mengatakan bahwa puasa adalah menahan diri dari hal-hal yang membatalkannya sehari penuh dari terbitnya fajar sidik hingga terbenamnya matahari.[273] Dan dengan penjelasan yang disampaikan oleh Fakhrurrazi dalam mengomentari ungkapan A'masy secara jelas dapat dipahami bahwa maksud dari terbenamnya matahari adalah terbenamnya bulatan matahari. Qurthubi juga meyakini makna ini *(ghurub* adalah terbenamnya bulatan matahari) sehingga sudah tidak ada ruang untuk beralasan *alias* keputusan ini sudah final dalam Ahlusunnah.

2. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Para fukaha Imamiyah dalam hal ini terbagi kepada dua kelompok. Satu kelompok sepakat dengan pendapat para fukaha Ahlusunnah dan mengatakan bahwa terbenam dapat diketahui dengan terbenamnya bulatan matahari. Adapun kelompok yang lain berkeyakinan bahwa maksud dari awal malam adalah lenyapnya mega merah di ufuk Timur (dan bukan sekadar terbenamnya bulatan matahari saja).[274]

Kedua kelompok masing-masing memiliki riwayat tersendiri dan pada batas mutawatir. Riwayat yang dijadikan pegangan kelompok

---

273 *Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.541.

274 *Kanz al-'Irfan,*jil.2, hal.216; *Jawahir al-Kalam,* jil.7, hal.106 dan 109. Termasuk dari golongan pertama, yaitu Syekh Shaduq, Ibn Abi Agil, Sayyid Murtadha, pengarang kitab *Madarik,* Sabzawari, Naraqi, Muhadis Kasyani, Salar, dan Qadhi. Adapun yang bisa disebut sebagai golongan kedua, di antaranya Allamah Hilli, Muhaqiq Hilli, Ibnu Idris, Syahid Kedua, pengarang kitab *Riyadh,* dan pengarang kitab *Jawahir al-Kalam.*

pertama, di antaranya adalah riwayat Abdullah bin Sinan yang mengatakan, "Aku mendengar beliau bersabda, 'Waktu Magrib adalah waktu terbenamnya matahari, yaitu saat bulatannya terbenam.'"[275] Adapun riwayat yang dipegang oleh kelompok kedua adalah riwayat dari Zurarah, yang berkata, "Aku bertanya kepada Abu Ja'far as tentang waktu berbuka bagi orang yang berpuasa. Maka beliau menjawab, 'Ketika tampak tiga bintang.'"[276]

Kelompok yang mengharuskan lenyapnya mega merah di ufuk Timur telah menafsirkan riwayat kelompok pertama kepada kondisi *taqiyah*.[277]

Dalam merampungkan pembahasan batas waktu puasa ada dua cabang pembahasan yang muncul, yaitu sebagai berikut. *Pertama*, melihat keharusan puasa hingga malam hari, maka konsekuensinya adalah harus memeriksa masuknya malam sehingga jika tanpa mencari tahu dan memeriksa kemudian berbuka lalu ketahuan bahwa masih siang, maka dia harus mengada puasa hari itu. *Kedua*, hasil kewajiban puasa pada siang hari dan diakhirinya dengan malam adalah haramnya puasa pada malam hari dan puasa *wishal*,[278] karena dengan datangnya malam sudah tidak tersisa lagi kewajiban puasa apa pun.

---

275 *Wasail al-Syi'ah*, Kitab *Shalat*, Bab-Bab *al-Mawaqit* (Waktu-Waktu Shalat), hadis ke-16.

276 *Wasail al-Syiah, Bab-Bab Ma Yumsiku 'Anhu al-Sha'im*, (Bab Hal yang Harus Dicegah oleh Seorang yang Berpuasa), Bab 52, hadis ke-3.

277 Sebagian fakih kontemporer, seperti Ayatullah Nashir Makarim Syirazi, mengakui bahwa terbenamnya bola matahari sudah cukup untuk berbuka, sedangkan hilangnya mega merah di ufuk Timur sekadar kehati-hatian saja.

278 Maksud dari puasa *wishal* adalah orang yang berpuasa melakukan puasa dua hari dengan satu niat dan tanpa disela dengan buka sama sekali, atau orang yang dengan niat menunda buka puasanya hingga setelah terbenamnya matahari dan bersambung dengan malam hari. Atau bisa jadi mereka yang menjadikan sahur mereka, sebagai buka puasa. *Lum'ah al-Dimasyqiyah*, jil.2, hal.142.

3. Keharusan menyempurnakan puasa

Para fukaha Ahlusunnah mengatakan bahwa jika seseorang telah merusak atau membatalkan puasa wajibnya atau bahkan puasa sunahnya, maka wajib baginya untuk menyempurnakannya.[279] Dalil mereka adalah mutlaknya kata *shiyam*. Akan tetapi, argumentasi ini belum sempurna untuk puasa yang sunah. Karena, bagian dari ayat ini dalam rangka menjelaskan hukum-hukum puasa wajib.

C. Hukum-Hukum Iktikaf

Setelah mensyariatkan puasa dan menjelaskan hukum-hukumnya, Allah Swt menjelaskan hukum iktikaf dan berfirman, ***Dan janganlah kalian berhubungan badan dengan istri-istri kalian, sedangkan kalian dalam keadaan iktikaf di masjid.*** Di sini ada dua pembahasan, yaitu inti permasalahan iktikaf dan masalah-masalah parsial lainnya.

1. Definisi iktikaf

Telah muncul beragam definisi tentang iktikaf,[280] dan dari sekian banyak definisi yang ada, mungkin yang inilah yang sesuai, yaitu: *Menetap dengan cara khusus di dalam masjid untuk beribadah.* Dari sini jelas bahwa pindah dari kata *labatsa, habasa* dalam tempat mana pun untuk beribadah secara khusus sudah terjadi sejak zaman Nabi saw dengan sabdanya, "Barangsiapa beriktikaf bersamaku, maka hendaknya dia beriktikaf pada sepuluh hari terakhir (dari bulan Ramadan)."[281]

---

279 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.543-558 dan 572.

280 Di antaranya, menetap yang lama untuk ibadah. Lihat: *Syarai' al-Islam*. Menetap di Mesjid Jamik selama tiga hari atau lebih untuk beribadah. Lihat: Pelajaran: Menetap di dalam Mesjid Jamik yang selalu disyaratkan untuk berpuasa sejak awal. Lihat: *Madarik al-Ahkam*. Ahlusunnah juga membawakan definisi iktikaf yang sudah disinggung di awal, yaitu menetap di dalam mesjid untuk beribadah dengan tata cara khusus. Lihat: *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*.

281 Imam Malik, *al-Muwaththa*, hal.201, hadis ke-701.

2. Tempat iktikaf

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa iktikaf hendaknya dilakukan di masjid, karena Dia berfirman, *Dan kalian sedang beriktikaf di masjid.* Ungkapan *masajid* dari satu sisi mencakup semua masjid dan dari sisi yang lain dilarang beriktikaf di tempat lain, seperti di rumah, pasar dan padang pasir. Sebagian berpendapat mengingat *waw* yang ada pada: و أنتم عاكفون adalah *waw haliyah*, ayat ini tidak menunjukkan iktikaf harus di dalam masjid. Karena, ungkapan tadi menunjukkan sebuah syarat berhubungan badan dan orang yang iktikaf dilarang berhubungan badan jika dia beriktikaf di masjid, sedangkan jika iktikaf selain di masjid tidak apa-apa. Pendapat ini belum bisa dianggap sempurna, karena, *pertama* harus diakui bahwa ayat sedang menjelaskan pembagian iktikaf menjadi dua jenis, yaitu di masjid dan selain masjid. *Kedua*, terlebih dahulu untuk iktikaf dan masjid harus diasumsikan tiga kondisi,[282] yang akhirnya dapat dikatakan bahwa ayat ini hendak menjelaskan hukum iktikaf dan masjid. Artinya, jika dia beriktikaf di masjid, maka dia sedang tidak berada di dalam dua kondisi yang lain tadi.

3. Pembatasan dengan masjid

Dari segi kaidah sastra dan kebahasaan, jika kita jadikan *alif* dan *lam* dalam kata *masajid* sebagai *alif-lam* untuk *'ahd*, maka masjid-masjid khusus saja yang bisa dijadikan tempat iktikaf, seperti Masjidil Haram dan Masjid Nabawi. Akan tetapi, jika *alif-lam* itu untuk menyatakan jenis dan *istighragh,* maka mencakup semua masjid. Oleh karena itu, terdapat perbedaan pendapat tentang masjid yang dapat dijadikan tempat iktikaf.

a. Para fukaha Ahlusunnah

Hanafiyah mengatakan, iktikaf untuk orang laki-laki harus di masjid yang sering digunakan salat berjemaah, yaitu di masjid yang memiliki imam dan muazin sendiri. Adapun para wanita hanya boleh beriktikaf

282 1. Di mesjid tanpa iktikaf; 2. Beriktikaf di selain mesjid; 3. Beriktikaf di mesjid.

di tempat salatnya sendiri, walaupun itu di rumahnya. Malikiyah mengatakan, harus di masjid yang umum. Syafi'iyah mengatakan, harus di masjid yang tersiar sebagai masjid. Hanbaliyah mengatakan, di masjid mana pun boleh dijadikan iktikaf.[283]

b. Para fukaha Ahlulbait as

Para fukaha Imamiyah berkeyakinan bahwa iktikaf hanya diperbolehkan di masjid-masjid jamik/agung sebuah kota. Maksud dari masjid jamik/agung adalah masjid yang umum masyarakat keluar-masuk di dalamnya serta bukan masjid yang khusus bagi kabilah atau suku tertentu saja. Dalil kriteria ini adalah sebuah riwayat dari Abdullah bin Sinan, dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Tidak boleh beriktikaf di selainnya, yaitu selain Mekkah, kecuali di Masjid Rasulullah saw, atau masjid dari masjid-masjid yang digunakan untuk (salat) berjemaah."[284]

4. Larangan keluar dari masjid

Dari firman: عاكفون في المساجد dapat dipahami bahwa selama iktikaf, pelaku iktikaf diharuskan agar tetap berada di dalam masjid dan tidak boleh untuk keluar, kecuali untuk urusan-urusan penting. Hal ini sama-sama diterima oleh Imamiyah dan Ahlusunnah dengan sedikit perbedaan. Di samping itu, syarat semacam ini juga dapat ditangkap dari ayat, sebagaimana riwayat-riwayat pun juga menunjukkan hal yang sama. Di antaranya, riwayat Sarhan bin Daud, dari Imam Shadiq as, yang bersabda, "Tidak diperbolehkan bagi orang yang sedang iktikaf keluar dari masjid, kecuali untuk keperluan yang mendesak, kemudian duduk sampai dia kembali (pulang ke rumah)."[285]

---

283 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.583.
284 *Wasail al-Syiàh,* Kitab Iktikaf, Bab 3, hadis ke-3.
285 *Ibid.,* Bab 7, hadis ke-1.

5. *Masa waktu iktikaf*

Mutlaknya ungkapan: و أنتم عاكفون في المساجد , menjelaskan bahwa tidak ada batasan waktu untuk iktikaf. Oleh karena itu, Ahlusunnah[286] berfatwa boleh iktikaf walaupun sejenak saja. Akan tetapi, menurut pendapat Imamiyah, iktikaf tidak sah jika kurang dari tiga hari. Muhakik Hilli dalam *Syara'i al-Islam* menulis, "Syarat ketiga, tidak sah iktikaf kecuali selama tiga hari." Pensyarah kitab *al-Jawahir*, menulis, "Saya tidak mendapatkan perbedaan di antara kita tentang hal ini. Bahkan bisa dikatakan bahwa ini merupakan ijmak seluruh ulama (kaum muslim)."[287]

Dari ungkapan di atas, dengan jelas dapat dipahami bahwa masalah dan hukum ini adalah sebuah kesepakatan yang berawal dari pembatasan mutlaknya ayat dengan riwayat-riwayat. Sebagaimana dapat dilihat dalam riwayat Abu Bashir dan Amr bin Yazid dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Iktikaf tidak akan terjadi (jika) kurang dari tiga hari."[288] Hasil dari pembatasan ini adalah jika seseorang secara mutlak bernazar untuk melakukan iktikaf, maka iktikaf yang dimaksud akan mengarah kepada iktikaf tiga hari.

6. *Iktikaf dan puasa*

Allah Swt setelah menjelaskan permasalahan puasa dan menyebutkan bahwa berhubungan badan dengan istri termasuk hal yang diperbolehkan pada malam hari bulan Ramadan, maka untuk menepis anggapan bahwa malam-malam iktikaf sama dengan malam-malam Ramadan, sesuai dengan firman-Nya, *jika tidak demikian*, menjelaskan hukum iktikaf. Oleh karena itu, jelas dapat dipahami bahwa iktikaf itu disyaratkan dengan

---

286 Hanya *Malikiyah* yang mengatakan bahwa lebih baik tidak kurang dari satu hari satu malam. *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.582.

287 *Jawahir al-Kalam,* jil.17, hal.166.

288 *Wasail al-Syi'ah,* kitab *al-I'tikaf,* Bab 4, hadis ke-2, 5.

puasa. Para fukaha Imamiyah, Hanafiyah dan Malikiyah memfatwakan hal tersebut. Di samping itu, ada beragam riwayat yang menegaskan hal itu, salah satu contohnya adalah riwayat dari Imam Shadiq as, yang bersabda, "Tidak ada iktikaf, kecuali dengan berpuasa."[289] Syafi'iyah dan Hanbaliyah tidak mensyaratkan puasa dalam iktikaf.

7. ***Menjauhi hal-hal yang membatalkan iktikaf***

Salah satu hukum iktikaf yang juga disinggung oleh al-Quran adalah larangan berhubungan badan dengan istri dengan firman-Nya, *Janganlah kalian berhubungan badan dalam keadaan sedang iktikaf.* Apakah maksud dari kata *mubasyarah* dalam hal ini? Apa yang menjadi kesepakatan semua adalah berhubungan badan,[290] sedangkan hal-hal lain, seperti ciuman, rabaan, onani baik dengan khayalan atau melihat masih diperdebatkan.

a. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

1. *Mencium*: Malikiyah mengatakan, ciuman sama dengan berhubungan badan, sedangkan mazhab Sunni yang lain mengatakan, tidak semua jimak hanya ciuman yang menyebabkan keluarnya sperma saja yang dilarang.

2. *Mengeluarkan sperma dengan khayalan dan melihat*: Hanafiyah dan Hanbaliyah mengatakan, mengeluarkan sperma, baik karena sadar dan melihat (sesuatu) walaupun biasa saja, tetap membatalkan. Syafi'iyah mengatakan, sekalipun bersifat biasa saja, iktikafnya menjadi batal. Malikiyah mengatakan, mengeluarkan sperma dengan sadar meskipun karena lupa, tetap membatalkan iktikaf.[291]

---

289 *Ibid.*, Bab 2, hadis ke-3, 4, 5, 6, 8, 10, 11.

290 Sebagian berkeyakinan bahwa berhubungan badan akan menyebabkan batalnya iktikaf ketika menyebabkan *had* (hukuman). Qurthubi, *Jami' li al-Ahkam al-Quran*, jil.2, hal.332.

291 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.585.

3. *Menyentuh*: Jika untuk tujuan kenikmatan, maka makruh hukumnya dan jika tidak, maka tidak apa-apa.[292]

b. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Imamiyah berpendapat bahwa menyentuh dan mencium disertai syahwat dan behubungan badan, haram hukumnya bagi orang yang sedang iktikaf. Adapun membaur dan duduk-duduk (pasangan sah) tidak apa-apa.[293] Pada hakikatnya, apa yang ketika puasa halal, dalam iktikaf menjadi haram. Hanya saja, *mubasyarah* dalam puasa dan iktikaf itu berbeda, karena dalam puasa kata itu sebagai kiasan dari berhubungan badan dan dengan diperbolehkannya, berarti segala mukadimahnya juga diperbolehkan. Adapun dalam iktikaf, *mubasyarah* bermakna semua bentuk penempelan kulit, baik itu karena ciuman atau bermain di paha dan yang lainnya. Oleh karena itu, satu perkara berbeda dengan yang lainnya.

8. Larangan dalam ibadah

Dengan memerhatikan ungkapan: *Janganlah kalian berhubungan (badan dengan istri-istri kalian) dalam keadaan beriktikaf*, hal itu merupakan sebuah larangan. Di dalam usul fikih telah ditetapkan, bahwa larangan dalam bab ibadah menyebabkan batalnya ibadah yang bersangkutan. Oleh karena itu, jika orang yang beriktikaf melakukan hal-hal yang membatalkan iktikaf, maka iktikafnya akan batal dan sebagian kasus menyebabkan kafarat atau bisa jadi lebih dari itu.

9. Menjaga batas-batas Ilahi

Di akhir pembahasan iktikaf, Allah Swt dengan menyebut hukum-hukum itu sebagai batasan-batasan Ilahi, menganjurkan untuk menjaga hal-hal itu, dengan berfirman, *Itulah batasan-batasan Allah, maka jangan*

292 Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.2, hal.332.

293 *Jawahir al-Kalam*, jil.17, hal.200.

kalian mendekatinya. Disebut dengan hudud/batasan, karena dengan pengharaman makan, minum dan jimak pada hakikatnya telah membatasi sepak-terjang mukalaf.

Ungkapan: *Janganlah kalian mendekati* yang merupakan sebuah larangan yang lebih mendalam daripada menggunakan ungkapan: *Janganlah kalian lakukan* atau *janganlah kalian langgar* dan semisalnya. Karena ungkapan-ungkapan tadi hanya mencakup pekerjaan yang harus dihindari, sedangkan ungkapan pertama juga mencakup pendekatan terhadap kegiatan itu. Dengan arti, Allah Swt dalam bentuk hukum fikih telah melarang semuanya untuk melewati batas-batas Ilahi dan memasuki kawasan pembatas antara hak dan batil. Dan tidak terlalu berlebihan jika maksud dari ungkapan: *Janganlah kalian mendekatinya* adalah pelaksanaan hal-hal syubhat, karena hal-hal yang diharamkan sudah jelas tidak perlu didekati.

D. Pesan Moral Dan Pendidikan

Allah Yang Mahatahu di tengah-tengah pembahasan fikih telah menyisipkan pesan-pesan moral dan pendidikan, di antaranya sebagai berikut,

1. Suami-istri sebagai pakaian satu sama lain

Ungkapan lembut al-Quran berkaitan dengan hubungan suami-istri adalah bahwa keduanya bagaikan busana satu sama lain. Ungkapan ini pada hakikatnya sebuah kiasan untuk keduanya, karena baju merupakan busana, penutup aib, penjaga dari panas dan dingin. Suami-istri juga demikian, keduanya menjaga satu sama lain dari kekejian dan ketidakpatutan. Sisi fikih dari ungkapan ini adalah suami-istri wajib berperan seperti ini, jika tidak mereka akan keluar dari batas-batas tugas yang diembannya.

2. Kelembutan Ilahi

Dalam lanjutan ayatnya, Allah Swt berfirman, *Allah telah mengetahui...* Ungkapan ini seakan-akan telah mengatakan bahwa manusia telah teledor dalam tugasnya dan pada dasarnya dia telah berkhianat kepada diri dan Tuhannya serta telah bermaksiat kepada-Nya. Allah Swt dengan kelembutan-Nya yang tak berujung, akhirnya memaafkan mereka. Kesimpulan fikih yang dapat diambil dari ungkapan ini adalah bahwa menganggap halal sesuatu yang diharamkan oleh Allah, bukanlah sebuah kepatutan.

3. Sebuah kiasan

Ungkapan: *Gaulilah* merupakan kiasan dari istilah berhubungan badan. Dengan dalil saat hal itu terjadi kulit kedua pasangan saling menempel satu sama lain. Ungkapan ini merupakan bukti kongkret akan kesopanan (bahasa) al-Quran dan sekaligus sebuah bimbingan agar kita menjaga tatakrama kita dalam bertutur kata dan pergaulan. Kesimpulan fikih dari hal ini adalah, ketika berhubungan badan diperbolehkan, maka secara prioritas hal-hal lainnya juga diperbolehkan.

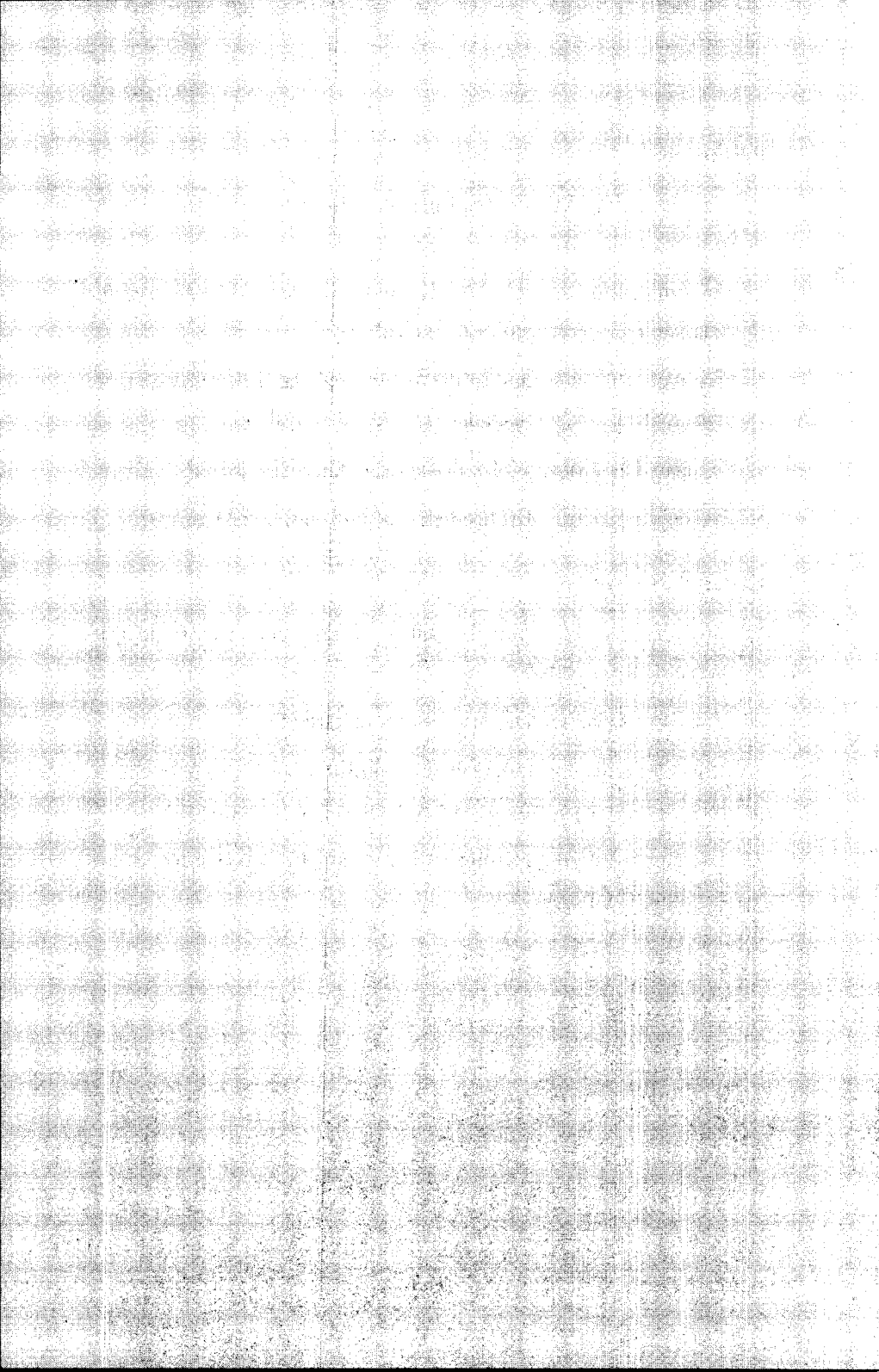
4. Mengharapkan anak

Maksud dari: *Mencari apa yang telah ditetatpkan Allah bagi kalian,* dengan *qarinah* (konteks) hal ini disebut setelah ungkapan: *Gaulilah* adalah mencari keturunan. Sebagaimana dalam ayat yang lain disebutkan, *Istri-istri kalian adalah ladang bagi kalian, maka datangilah ladang kalian dari manapun kalian inginkan* (QS. al-Baqarah [2]: 244). Saat perempuan diumpamakan tanah dan lahan bercocok tanam, yang hasilnya adalah seorang anak, pada dasarnya memberikan arah dan target dan kontak badan yang sarat berahi dan libido seksual.

Pertanyaan:

1. Dengan dalil apakah menetapkan kondisi junub yang tidak mencegah puasa?
2. Apakah maksud dari: *Gaulilah* dan ungkapan: *Janganlah engkau gauli?* Jelaskan juga perbedaan di antara keduanya!
3. Sebutkan Pendapat para fukaha Ahlusunnah dan Imamiyah tentang awal malam hari, jelaskan dan sebutkan dalilnya!
4. Dengan dalil apakah iktikaf disyaratkan dengan berpuasa?
5. Iktikaf yang kurang dari tiga hari sah ataukah tidak? Mengapa?

Kajian dan Riset

1. Apakah dapat difatwakan kewajiban berniat untuk iktikaf dengan berlandaskan ayat tadi?
2. Kaji dan risetlah tentang macam-macam iktikaf!
3. Riset dan kajilah persyaratan tempat iktikaf laki-laki dan perempuan menurut Pendapat para fukaha Ahlusunnah dan Imamiyah!
4. Kajilah hal-hal yang membuat seorang yang beriktikaf boleh keluar dari tempat iktikafnya!

BAB 4
HAJI

PELAJARAN 9: MACAM-MACAM HAJI

وَ أَتِمُّوا الْحج وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهدي وَ لاَ تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهدي مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحج فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهدي فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحج وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِيْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوْا اللهَ وَ اعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ.

Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah, karena Allah. Jika kalian terkepung (oleh musuh atau karena sakit sehingga kalian tidak dapat memasuki Makkah setelah melakukan ihram), maka (sembelihlah)

binatang kurban yang mudah didapat (dan kalian bisa keluar dari ihram), dan jangan kalian mencukur kepala sebelum binatang kurban itu sampai di tempat penyembelihannya. Jika salah seorang dari kalian sakit atau terdapat gangguan di kepalanya (lalu ia terpaksa mencukur kepala), maka wajib baginya untuk mengeluarkan fidyah berupa puasa, sedekah, atau binatang kurban. Jika kalian telah (merasa) aman, maka barangsiapa mengerjakan umrah sebelum melakukan haji, (wajib baginya untuk menyembelih) kurban yang mudah didapat. Tetapi, jika dia tidak menemukan (binatang kurban), maka dia wajib berpuasa selama tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari jika kalian telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. Itu semua (kewajiban haji Tamatuk) hanya bagi orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya. (QS. al-Baqarah [2]: 196)

Ayat ini merupakan ayat paling komplit yang menjelaskan tentang haji, karena macam-macam manasik, macam-macam haji dan hukum-hukumnya telah dijelaskan di sini. Pada awalnya, ayat ini menegaskan agar haji dilaksanakan dengan mengharap rida Allah Swt, setelah itu mengupas hal-hal yang tidak dibolehkan dan diharamkan, serta tugas-tugas bagi orang yang berihram. Kemudian menyebutkan umrah Tamatuk dan hajinya berserta beberapa hukum tentang haji. Pada akhirnya menjelaskan wejangan-wejangan kepada para calon jemaah haji.

A. Penjelasan Kosa Kata

1. *Hajj*

Secara bahasa, *hajj* ini bermakna menuju,[294] sedangkan menurut istilah syariat: *Adalah menuju ke Baitullah untuk melaksanakan manasik*

294 *Mishbah al-Munir, haj.*

tertentu di tempat Masy'ar (tempat ibadah) yang telah ditentukan.[295] Dan dalam fikih Ahlusunnah didefinisikan dengan: *Kegiatan-kegiatan khusus yang dilaksanakan dalam waktu dan tempat yang khusus dan dengan tata cara yang khusus pula.*[296]

2. *Umrah*

Umrah diambil dari kata *umur* dan dari masdar *i'timar* yang bermakna ziarah. Hal itu dikarenakan para peziarah dengan kedatangan mereka akan memakmurkan tempat yang dikunjunginya. Adapun dalam istilah syariat: *Umrah adalah ibadah-ibadah khusus di dalam miqat dan di kota Mekkah.*[297] Dalam fikih Ahlusunnah, umrah didefinisikan sebagai: *Menziarahi Baitullahil Haram dengan tata cara khusus.*[298]

3. *Ihshar*

Hashr berarti menahan dan mencegah dilaksanakannya sebuah kegiatan. Kurang lebih kata ini sinonim dari kata kata *shad.* Akan tetapi, kata *ihshar* yang diambil dari kata *hashr* bermakna pencegahan/penahanan yang disebabkan oleh sakit.[299] Sebagian pakar bahasa mengatakan bahwa kata ini menunjukkan kepada pelarangan untuk pelaksanaan haji, baik itu dikarenakan sakit[300] maupun karena musuh. Adapun dalam istilah fikih, dua kata ini; *shad* dan *ihshar* satu sama lain berbeda yang akan dibahas nanti dalam bagian hukum.

---

295 Definisi ini disadur dari kitab *Kanz al-'Irfan,* Fadhil Miqdad.
296 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.631.
297 Definisi ini disadur dari kitab *Jawahir al-Kalam,* jil.20, hal.441.
298 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.631.
299 *Mishbah al-Munir, haj.*
300 Khalil bin Ahmad, *Kitab 'Ain, hashara.*

4. *Hadyu*

Hadyu sama seperti *wazan jadyu*, yaitu sama–sama masdar, seperti *hudan*. Dengan satu perbedaan, yaitu *hudan* berkaitan dengan perkembangan dan bimbingan, sedangkan *hadyu* digunakan untuk hadiah. Perbedaannya dengan hadiah-hadiah adalah kata ini khusus untuk hadiah yang dialamatkan untuk Rumah Allah Swt.[301] Dan menurut kaca mata syariat, hadiah itu tidak lain adalah sebuah hewan yang dikurbankan pada waktu musim haji.

5. *Nusuk*

Nusuk merupakan masdar dari kata kerja *nasaka* yang pada awalnya bermakna ibadah dan pelakunya disebut dengan *nasik*. Akan tetapi, dalam teks-teks agama, kata ini khusus digunakan untuk amalan-amalan haji saja. Manasik juga tentunya dari makna ini, tetapi digunakan untuk tempat-tempat haji atau segala rangkaian kegiatan-kegiatannya.[302]

B. Hukum-Hukum Fikih

Ayat–ayat ini dimulai dengan ungkapan, *Dan sempurnakanlah haji dan umrah kalian karena Allah Swt.* Penggalan ini memuat tiga hukum fikih, yaitu sebagai berikut,

1. Pembagian manasik

Rangkaian manasik yang berkaitan dengan Baitullah ada dua bagian, yaitu *haji dan umrah*.[303] Dan, perlu diperhatikan di sini bahwa kendati kedua macam manasik itu ada persamaannya, yaitu masing-masingnya

301 Raghib Isfahani, *Mufradat, huda.*

302 Raghib Isfahani, *nasaka.*

303 Di dalam al-Quran semua amalan umrah dan haji telah disinggung, kecuali lempar jumrah.

adalah bermakna ibadah independen dan memiliki bagian-bagian dan syarat-syarat khusus. Sebagaimana di tempat lain Allah berfirman, *Maka barangsiapa menuju Baitullah atau melakukan umrah* (QS. al-Baqarah [2]: 159).

2. Kewajiban dan penyempurnaan haji

Hukum fikih kedua ayat ini adalah pentingnya menyempurnakan haji dan umrah, dengan firman-Nya, *sempurnakanlah haji kalian.* Bagian ayat ini menjelaskan bahwa yang kedua adalah amalan haji dan umrah harus diselesaikan dengan cara apa pun. Akan tetapi, untuk arti kata *itmam*/penyempurnaan, terdapat beberapa pandangan, di antaranya sebagai berikut,

a. Sejak dari rumah sudah memakai baju ihram.
b. Melakukan perjalanan tersendiri untuk haji dan umrah.
c. Menjaga kesopanan.
d. Berangkat haji dengan rezeki yang halal.
e. Melaksanakannya dengan penuh keikhlasan.
f. Segala hal yang lahiriah dilaksanakan dengan segala bagian dan syarat-syaratnya dan di batin dengan penuh keikhlasan.[304]

Imamiyah dan sekelompok orang yang meyakini umrah sama wajibnya seperti haji, mengatakan, ungkapan: *Sempurnakanlah haji...* menunjukkan inti kewajiban sebagaimana hal ini juga diterapkan dalam hal puasa, dengan firman-Nya, *kemudian sempurnakanlah puasa itu hingga malam hari.*

304 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.272; *Tafsir al-Kabir*, jil.5, hal.175; *Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.2, hal.365.

3. Kewajiban umrah

Lanjutan dari tafsir *itmam* itu adalah kajian, apakah umrah seperti haji yang hukumnya wajib atau tidak? Sebagaimana tadi sudah disinggung dalam hal ini terdapat dua pandangan umum, yaitu sebagai berikut,

a. Syafi'iyah dan Hanbaliyah berkeyakinan bahwa di antara keduanya tidak ada perbedaan, keduanya sama-sama wajib dan dalil mereka adalah ayat ini.

b. Hanafiyah dan Malikiyah[305] berkeyakinan bahwa umrah tidak wajib, tetapi sunah.[306] Argumentasi mereka selain riwayat yang menyebutkan bahwa pilar agama yang empat, yaitu salat, puasa, zakat dan haji adalah Allah tidak pernah menyebutkan di dalamnya ayat-ayat lain tentang kewajiban umrah. Allah hanya berfirman, *Dan serulah manusia untuk berhaji* (QS. al-Haj [22]: 26). Dan, ayat, *Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah* (QS. Ali Imran [3]: 97).

   Adapun ayat *itmam* ini bermaksud jika kalian sudah memulai amalan-amalannya, maka selesaikan dan sempurnakanlah.

   Imamiyah berkeyakinan bahwa umrah sama wajibnya dengan haji, dengan dalil keseragaman konteks ayat. Dan maksud dari penyempurnaan itu adalah pelaksanaan seluruh amalannya dengan segenap bagian dan syarat-syaratnya.[307] Dan riwayat: بني الاسلام tidak menyebutkan umrah bukan sebuah dalil yang sempurna untuk mengatakan umrah tidak wajib, karena kegiatan-kegiatan wajib yang lain juga tidak disebutkan dalam riwayat ini.

---

305 Di antara Malikiyah, Qurthubi mengatakan wajibnya umrah. *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.370.

306 *Tafsir al-Kabir*, jil.5, hal.154; *Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.2, hal.365.

307 *Tafsir al-Mizan*, jil.2, hal.275; *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.274.

4. Amalan-amalan haji

Firman-Nya, *Sempurnakanlah haji dan umrah untuk Allah Swt.* Telah dijelaskan menyempurnakan ini maksudnya adalah pelaksanaan seluruh bagian dan syarat-syaratnya. Dengan demikian, sangat penting sekali dijelaskannya bagian dan syarat-syarat umum dan khusus haji agar bisa ditunaikan. Tugas penting ini merupakan tugas Rasulullah saw dan para Imam as. Penjelasan berikut ini adalah sesuai dengan pendapat dua kelompok, yaitu sebagai berikut,

a. Fikih Imamiyah

1. Yang termasuk amalan umrah, yaitu: 1. Ihram dari *miqat*, 2. Tawaf, 3. Salat tawaf, 4. Sa'i dan 5. Mencukur rambut. Dan dalam umrah *mufaradah* (yang tidak berbarengan dengan haji-*pent*) ditambahkan amalan lain, yaitu tawaf Nisa dan salatnya.
2. Yang termasuk amalan-amalan haji, yaitu: 1. Ihram dari kota Mekkah, 2. wukuf di Arafah, 3. Wukuf di Muzdalifah, 4. Melempar jumrah Aqabah, 5. Berkurban,[308] 6. Mencukur rambut, 7. Tawaf, 8. Salat tawaf, 9. Sa'i, 10. Tawaf Nisa, 11. Salat tawaf Nisa, 12. Bermalam di Mina (malam 11 dan 12 Zulhijjah), serta 13. Melempar jumrah sebanyak tiga kali pada hari ke-11 dan ke-12.[309]
3. Rukun haji adalah wukuf di Arafah, tawaf dan sa'i.

308 Perlu diperhatikan bahwa antara *adhhiyah* dan *hadyu* ada perbedaan, yang pertama (*adhhiyah*) mencakup semua kurban, baik itu *hadyu*, fidiah, atau kurban sunah yang lainnya. Adapun *hadyu* adalah kurban wajib yang dilakukan pada haji tamatuk dan kiran.

309 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.275. Muhaqiq Hilli menulis: kewajiban haji ada dua belas, yaitu setelah Wukuf di Masy'ar beliau menambahkan turun ke Mina, melempar jumrah sebanyak tiga kali dan menginap di Mina sebagai sebuah kewajiban. Akan tetapi, beliau tidak memasukkannya dalam hitungan kewajiban dan tidak menyebutkan hukum apa pun tentang turun ke Mina. Akhirnya, sesuai dengan jumlah tiga belas yang ada.*Syarai Islam*, jil.1, hal.243 dan 275.

b. Fikih Ahlusunnah

Dalam pandangan ulama Ahlusunnah, yang termasuk amalan-amalan haji, yaitu: 1. Ihram, 2. Wukuf di Arafah, 3. Wukuf di Muzdalifah, 4. Melempar jumrah pada hari raya, 5. Menyembelih hewan kurban dari jemaah haji Tamatuk dan haji Kiran, 6. Mencukur rambut, 7. Tawaf *ifadah*, 8. Bermalam di Mina, 9. Sa'i, serta 10. Melempar jumrah sebanyak tiga kali pada tiga hari setelah hari raya (hari-hari tasrik).

Hanabilah meyakini kewajiban tawaf *wada*, sedangkan Hanafiyah meyakini tawaf *shadr* (permulaan)-lah yang diwajibkan. Dalam Pendapat para fukaha Ahlusunnah, tawaf Nisa dan salatnya tidak diwajibkan dalam haji. Begitu juga salat tawaf. Hanya Hanafiyah dan Malikiyah saja yang meyakini bahwa itu termasuk dari bagian kewajiban tawaf.[310]

Dari semua amalan di atas, ihram, tawaf, sa'i dan wukuf di Arafah-lah yang termasuk rukun haji. Adapun dalam hal umrah, mereka berkeyakinan bahwa apa yang wajib untuk haji, juga wajib untuk umrah, hanya saja dalam umrah, tidak ada waktu yang tertentu, tidak ada dua wukuf serta melempar jumrah.

5. Menyelesaikan haji yang batal

Para fukaha lima mazhab mengatakan bahwa wajib hukumnya menyelesaikan haji yang sudah batal. Yang menjadi sandaran Imamiyah adalah ayat yang sedang kita bahas di atas. Karena ayat itu mutlak dan mencakup amalan yang sunah dan yang sudah batal. Konsekuensi dari hukum ini adalah jika seseorang dengan alasan apa pun telah membatalkan haji atau umrahnya, dia tidak berhak untuk melepaskannya begitu saja dan harus menyelesaikan amalan yang masih tersisa, walaupun dia wajib untuk mengadanya.

---

310 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.638-685 dan 716.

6. Pentingnya keikhlasan dalam Niat

Dalam lanjutan ayat disebutkan: لِلّٰهِ (untuk Allah Swt). Hal itu merupakan penjelas bahwa kedua amalan ini harus dibarengi keikhlasan dan dijauhkan dari riya. Para fukaha dan mufasir tentang pentingnya keikhlasan ini menyampaikan beberapa hal, di antaranya sebagai berikut,

a. Haji dan umrah harus dengan niat dan tujuan, tanpa keduanya maka tidak sah.

b. Haji dan umrah dan amalan-amalannya harus karena mengharap rida Allah Swt bukan untuk riya, pamer, atau untuk mencari mata pencaharian duniawi. Hakikat ini pada dasarnya juga disebutkan dalam ayat yang mengatakan, *Dan mereka tidak diperintahkan, kecuali untuk menyembah Allah dalam keadaan ikhlas kepada-Nya* (QS. al-Bayyinah [98]: 5). *Sesungguhnya, Kami telah menurunkan kepadamu al-Quran dengan kebenaran, maka sembahlah Allah dengan penuh keikhlasan terhadap agama-Nya* (QS. al-Zumar [39]: 2).

c. Haji orang kafir tidak sah, karena niat ikhlas tidak mungkin ada pada dirinya, walaupun dia juga terkena tanggung jawab.

7. Macam-macam haji dan umrah dari segi hukum

Haji dan umrah dari sudut pandang hukum dapat dibagi kepada wajib dan sunah. Yang wajib juga terbagi menjadi beberapa macam, karena sebab kewajibannya, di antaranya haji Islam, umrah Islam, haji dan umrah nazar, haji dan umrah sewaan atau pengganti, dan haji kada. Dengan memerhatikan apa yang sudah dibahas di atas, kewajiban menyelesaikan haji dan umrah mencakup semua jenis haji dan umrah di atas.

8. *Ihshar*/pelarangan dan keamanan

Orang yang melaksanakan haji dan umrah bisa jadi tanpa adanya hambatan dia melaksanakan segala amalannya dan bisa jadi dia berhadapan dengan rintangan sehingga dia tidak bisa melaksanakan semua amalannya secara sempurna. Ayat mulia ini menjelaskan tugas keduanya. Pada kondisi aman dan tenang disebutkan,*jJika kalian aman, maka dia berTamatuk untuk umrah dan haji,* yang akan dibahas nanti. Adapun berkaitan dengan adanya rintangan, maka ayat mengatakan, *maka jika kalian dirintangi...*

Rintangan-rintangan yang bisa dihadapi oleh seorang calon haji ada dua macam, yaitu bisa berupa rintangan eksternal atau musuh dan rintangan internal atau ketidakberdayaan. Al-Quran dengan ungkapan, *jika kalian dihambat sebuah rintangan,* tentunya rintangan di sini mencakup kedua-duanya.

Adapun ungkapan, *Maka barangsiapa di antara kalian sakit...* Dimana huruf *fa'* telah di-*athaf*-kan kepada *nahi* yang ada pada ayat, *Janganlah kalian cukur kepala-kepala kalian hingga kurban sampai ke tempatnya* dan cabang darinya serta penjelasan hukum pengecualian bagi orang-orang yang sakit dalam kasus mencukur. Dan tentunya tidak di-*athaf*-kan pada: فإن أحصرتم sehingga sakit merupakan bagian kedua dari hambatan. Akan tetapi, bagi kedua dari rintangan itu adalah ungkapan: *faidza amintum*, kendati kemungkinan di-*athaf*-kan kepada *maridh,* sejak awal sudah bisa ditangkap. Alhasil, penyakit adalah seperti rintangan, yang merupakan salah satu rintangan yang terjadi bagi seseorang yang sedang berihram dan mengingat di dalam fikih Imamiyah hukum keduanya berbeda, maka dari segi rintangan, keduanya berbeda dan bukanlah bagian satu sama lain.

Berkaitan dengan maksud kata *hashr* ada beberapa pendapat yang mengemuka, yaitu sebagai berikut,

a. Hambatan yang dikarenakan musuh.

b. Adanya problem karena penyakit.

c. Gabungan dari keduanya.

Para fukaha pun mengemukakan pendapat-pendapat beragam berdasarkan makna di atas.

a. *Pendapat para fukaha Ahlulbait as*

Para fukaha Imamiyah dengan mengikuti para Imam maksum as, mengartikan kata *hashr* dengan sakit, sedangkan kata *al-shadd* dengan hambatan. Fadhil Miqdad menulis: Dan menurut para ulama Imamiyah, sesungguhnya kata *ihshar* adalah khusus untuk sakit, sedangkan *al-shadd* untuk musuh dan semisalnya. Muhaqqiq Hilli juga menulis: *Al-shadd* itu bermakna musuh dan *ihshar* bermakna sakit, bukan yang lain. Penulis kitab *al-Jawahir* dalam menjelaskan ungkapan itu, menambahkan, bahwa sebagaimana itulah yang masyhur di antara fukaha.[311] Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam riwayat Muawiyah bin Ammar dan Imam Shadiq as disebutkan bahwa *al-mahshur* bukanlah *al-mashdud. Al-mahshur* adalah orang yang sakit, sedangkan *al-mashdud* adalah orang yang diusir oleh kaum musyrik.[312]

b. *Pendapat para fukaha Ahlusunnah*

Para fukaha Ahlusunnah mengatakan bahwa hambatan dan penyakit merupakan misdak dari *ihshar*. Akan tetapi, selain kata *ihshar*, mereka menambahkan kata lain, yaitu *sawat* yang memiliki hukum-hukum khusus. Jaziri menulis bahwa *ihshar* dalam syariat adalah hambatan dan larangan untuk orang yang sedang berihram dalam rangka menyempurnakan apa yang menyebabkannya berihram, sebelum pelaksanaan rukun manasik. Adapun *fawat* adalah saat orang tidak sempat/tidak mampu wukuf di

311 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.287; *Jawahir al-Kalam*, jil.20, hal.111.

312 *Wasail al-Syiah*, Bab *al-Ihshar wa al-Shadad*, Bab 1, hadis ke-1.

Arafah. Kemudian, dia menukil pendapat-pendapat para fukaha sebagai berikut,

Hanafiah mengatakan bahwa sebab-sebab terjadinya hambatan (*ihshar*) ada dua hal, yaitu sebagai berikut,

a. Hambatan *syar'i*: Contohnya: Seorang perempuan yang kehilangan suami atau mahramnya, karena talak atau kematian, atau uangnya hilang atau kehilangan kemampuan untuk berjalan.

b. Hambatan *hissi*: Contohnya: Musuh mencegah dia untuk melaksanakan manasik haji atau dia dipenjara atau dia terkena penyakit.

Syafi'iah berpendapat bahwa *fawat* dijadikan sebagai inti yang bersumber dari *ihshar* atau selainnya, dan masing-masing ada hukumnya tersendiri. Fakhrurrazi yang bermazhab Syafi'i menguatkan alasan pertama dari tiga alasan yang ada. Hanbaliyah dan Malikiyah berpendapat bahwa *uhshar* khusus untuk hambatan/ pelarangan untuk pelaksanaan haji, sedangkan *fawat* khusus untuk ketidakmampuan wukuf di Arafah, karena sakit atau sebuah kekeliruan.[313]

Hasil dari ulasan di atas dalam pandangan Imamiyah, yaitu: مصدود adalah orang yang terhalangi untuk menyelesaikan manasik hajinya, sedangkan: محصور adalah orang yang sakit. Pendapat ini bertolak belakang dengan pendapat Hanbaliyah dan Malikiyah. Adapun menurut Hanafiyah dan Syafi'iyah, orang yang sakit dan yang terhalangi merupakan misdak dari: محصور.

Tampaknya, dengan mencermati penggunaan bahasa dan lahiriah ayat al-Quran yang ada pada penggalan ayat: للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله (QS. al-Baqarah [2]: 284). Yang benar kita katakan adalah bahwa

313 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.701.

ihshar bisa meliputi musuh dan sakit. Dan tanpa perlu diragukan lagi, keamanan yang berseberangan dengannya pun mencakup keamanan dan keselamatan harus ditafsirkan demikian. Hanya saja, karena qarinah: فإذا أمنتم yang menjelaskan bagian yang bertentangan dengan *ihshar* perlu ditegaskan karena maksud dari *ihshar* adalah keamanan yang disebabkan musuh. Thabrasi dalam menafsirkan ayat ini juga membawakan tafsir ini.[314] Oleh karena itu, jika *ihshar* hanya dikhususkan kepada arti ketidakamanan karena adanya musuh, berarti kita juga harus mengatakan kalau ayat tidak membicarakan *shad* dan orang yang sakit.

Namun, dikhususkannya ungkapan: إن أحصرتم untuk orang yang sakit, kalau kita baca dari sabda para maksum bukanlah hal yang tidak dapat dihindari. Sebagaimana arti tambahan dari kata *hashr* juga dapat digunakan untuk orang yang tersesat, atau kakinya patah, atau uangnya hilang, juga dapat disimpulkan dari sabda-sabda beliau. Dalam hal ini juga dapat dikatakan bahwa maksud dari kata *hashr* adalah makna khususnya dan tidak bisa digunakan untuk bagian kedua tadi.

9. Hukum-hukum *mahshur* dan *mashdud*

Hukum fikih yang disebutkan al-Quran berkaitan dengan *ihshar* adalah penyembelihan binatang kurban. Al-Quran mengatakan, *maka jika kalian terhalangi maka sembelih kurban yang mudah buat kalian.* Berkaitan dengan kata: استيسار, ada dua makna yang dapat digambarkan, yaitu sebagai berikut,

Pertama, bermakna: تيسر, yaitu sesuatu yang mampu dilakukan dan dalam jangkauan, sebagaimana tentang bacaan al-Quran, juga disebutkan, *Karena itu, bacalah apa yang mudah (bagimu) dari al-Quran* (QS. al-Muzzammil [73]: 20). *Kedua,* adalah kemudahan dan pilihan

314 *Majma' al-Bayan*, jil.1, hal.290.

yang ringan. Artinya, dari semua jenis kurban yang ada, pilihlah kurban yang paling mudah.

Tampaknya, makna pertama lebih sesuai dari makna yang kedua, karena jika tidak memilih dari tiga jenis hewan, yaitu unta, sapi dan kambing, maka tidaklah bermakna lagi, mengingat tanpa diragukan lagi bahwa menyembelih kambing adalah pilihan yang paling ringan dan mudah.

Kemutlakan ungkapan: ما استيسر من الهدي *pertama,* mencakup semua jenis hewan yang halal dagingnya yang dapat dihadiahkan untuk Baitullah. *Kedua,* mencakup semua hewan yang sehat dan yang cacat. *Ketiga,* mencakup bagian-bagian dari unta, sapi dan kambing, dalam arti bisa saja beberapa orang membeli satu ekor hewan dengan cara patungan, lalu dikurbankan untuk bersama-sama. Batasan dengan unta, sapi dan kambing dari satu sisi, serta disyaratkannya normal dan sehat, juga syarat tidak boleh patungan, dapat dicari di tempat dan kasus lain.

Kemutlakan ayat menjelaskan bahwa pada waktu kapan pun dan di tempat mana pun jika hambatan terjadi, maka *ihshar* akan berlaku di dalamnya. Akan tetapi, para fukaha berpendapat bahwa terjadinya *ihshar* dalam haji dan umrah berkaitan dengan waktu dan tempat khusus saja. Mereka mengatakan bahwa tidaklah di sembarang waktu dan tempat *ihshar* dapat terjadi.

a. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Dalam fikih Imamiyah diyakini bahwa jika pelarangan dan hambatan berasal dari kota Mekkah secara umum atau di dua tempat wukuf karena musuh atau sakit, maka *ihshar* dan *shad* dapat terjadi.[315]

b. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Dalam fikih Ahlusunnah, menurut Hanbaliyah, *ihshar* terjadi saat fajar hari raya telah terbit, tetapi orang yang berihram itu tidak dapat

315 *Jawahir al-Kalam,* jil.20, hal.125 dan 142.

melalukan wukuf di Arafah. Adapun menurut ungkapan Syafi'iyah, adalah sebelum terbitnya fajar hari raya, tetapi orang yang berihram tidak dapat wukuf di Arafah.[316]

Kemutlakan kata *ihshar* dan keumumannya terhadap segala jenis penyakit, telah dibatasi dengan penyakit yang tidak dapat ditahan, sama seperti yang terjadi dalam kasus puasa. Bukan setiap rasa sakit seseorang dapat keluar dari status ihramnya. Hanya saja, *ihshar* juga mencakup seseorang yang kakinya patah. Pendukung masalah ini adalah riwayat-riwayat yang mengatakan, "Jika sakitnya terbilang ringan, maka setiap jemaah harus mengamalkan tugas aslinya."[317]

10. Beberapa permasalahan kurban

Selain hukum umum tentang kurban, ada pula hukum lain yang juga dibahas oleh para fukaha dan mufasir, yaitu sebagai berikut,

a. Hasil dari kurban

Dalam masalah apakah jika kurban telah dilakukan, seluruh efek ihram akan terangkat? Apakah haji dan umrahnya juga gugur atau dia harus mengadanya kembali? Di sini perlu disampaikan bahwa ayat ini tidak menyebutkan hal tersebut dan perlu dicari di tempat lain. Akan tetapi, secara umum perlu disampaikan bahwa seluruh fakih mazhab-mazhab yang ada, termasuk Imamiyah, Malikiyah, Hanbaliyah, Hanafiyah dan Syafi'iyah bersepakat bahwa tahalul telah terwujud, tetapi haji dan umrahnya tidak gugur.

Poin lain yang disinggung oleh para fukaha Imamiyah, di antaranya Syekh Thusi adalah permasalahan jemaah yang berihram dengan haji Ifrad dan Tamatuk. Setelah tahalul dia dapat melakukan haji apa pun,

---

316 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.702, 704.

317 *Wasail al-Syiah:* Bab *Ihshar wa Shad*, Bab 3, 8.

tetapi orang yang berihram dengan haji Kiran harus melaksanakan haji Kiran, karena dalam sebuah riwayat dari Imam Baqir as disebutkan, "Dia harus masuk, seperti dia keluar darinya."[318]

b. *Perbedaan hukum mahshur dengan mashdud*

Bisa jadi ada pertanyaan apakah *tahalul* (berlepas diri dari hal-hal yang diharamkan karena berpakaian ihram) dengan berkurban ada perbedaannya antara *mahshur* dan *mashdud* ataukah tidak? Dengan memerhatikan bahwa di dalam fikih Ahlusunnah, *mashdud* merupakan misdak dari *mahshur*, tentunya masalah ini sudah jelas. Akan tetapi, dalam fikih Imamiyah terdapat beberapa perbedaan, di antaranya sebagai berikut,

1. Untuk *mashdud* (yang dilarang) semuanya halal bahkan istri. Adapun bagi *mahshur*, istri tidak halal baginya, kecuali setelah melaksanakan tawaf *Nisa* dan salatnya.
2. Tempat berkurban untuk *mashdud* adalah saat larangan terjadi, tetapi tempat berkurban bagi *mahshur* adalah ketika sedang umrah di Mekkah dan haji di Mina.

c. *Syarat tahalul*

Di antara para fukaha, terdapat perbedaan pendapat terkait kasus boleh-tidaknya seseorang saat berihram mengadakan persyaratan dengan dirinya sendiri, bahwa jika hambatan terjadi, aku akan *bertahalul*?

1. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Di antara ulama Ahlusunnah, Hanbaliyah berkeyakinan jika saat mengenakan pakaian ihram, seseorang mengatakan: *Aku berniat berihram untuk ibadah fulan, maka permudahkanlah hal itu bagiku dan terimalah dariku dan jika ada seseorang menghalangiku, maka aku akan bertahalul jika ada yang*

318 *Ibid.*, Bab 4 , hadis ke-1.

menghalangiku. Maka dia boleh bertahalul secara gratis dalam hal yang tadi dan tidak perlu mengadanya. Syafi'iyah berkeyakinan, jika orang itu dalam berniat mengatakan: *Jika aku sakit, maka aku akan menjadi halal, maka dia akan menjadi halal dengan sekadar sakit.* Adapun Malikiyah berkeyakinan bahwa penyebutan syarat saat niat itu tidak berdampak sama sekali.[319] Dan disandarkan kepada Abu Hanifah yang berkata: Kurbannya menjadi gugur, tetapi tahalulnya tidak gugur.[320] Dengan artian, dia harus memulai dengan niat yang baru.

2. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Di antara para fukaha Imamiyah, Sayid Murtadha berkeyakinan, jika seseorang saat mengenakan pakaian ihram mengucapkan syarat karena Allah bahwa jika sebuah problem datang, seperti penyakit dan semisalnya, maka dia akan keluar dari ihramnya. Maka, hal itu bisa saja terjadi. Dan umumnya, ayat *kurban* ditafsirkan pada kasus tidak adanya syarat sama sekali dalam niat ihram. Akan tetapi, para fukaha yang lain tidak menganggap syarat semacam ini memiliki dampak.[321] Walaupun penulis kitab *al-Jawahir* mengatakan: Jika seorang *mahshur* mengucapkan syarat, maka tahalulnya adalah sebuah kemestian, dan inilah salah satu perbedaan antara *mahshur* dan *mashdud*.[322] Riwayat-riwayat dalam masalah ini juga beragam, yang mayoritas riwayat-riwayat tersebut beraromakan tahalul, keharusan berkurban dan mengada haji.[323]

d. *Mengganti kurban*

Jika *mahshur* atau *mashdud* tidak memiliki binatang kurban atau nilainya, apa yang harus dia lakukan? Apakah harus ada pengganti

---

319 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.702 dan 704.

320 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.288.

321 Allamah Hilli, Hasan Yusuf, *Mukhtalaf al-Syi'ah*, jil.4, hal.358.

322 *Jawahir al-Kalam*, jil.20, hal.113.

323 *Wasail al-Syiah: Bab Ihshar wa Shadad*, Bab 8.

atau tidak? Ahmad bin Hambal berkeyakinan bahwa puasa sepuluh hari merupakan pengganti dari kurban tersebut.[324] Hanafiah dan Syafi'iah mengatakan bahwa tidak ada pengganti untuk hal tersebut. Imamiyah juga berkeyakinan hal yang sama, walaupun beberapa riwayat menunjukkan kewajiban mengganti puasa. Akan tetapi, riwayat-riwayat itu dianggap daif atau *mujmal.*

Pertanyaan:

1. Jelaskan kemutlakan dan kekhususan ayat: فإن أحصرتم فما ستيسر من الهدي!
2. Tuliskan dalil Hanafiyah dan Malikiyah dalam masalah tidak diwajibkannya umrah bersama dengan jawabannya!
3. Jelaskan syarat dan hukum tahalul dalam pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah!
4. Tulislah pengertian حصر dan صدّ menurut pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah!

Kajian dan Riset

1. Carilah syarat terealisasinya *ihshar* menurut pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah!
2. Apa syarat هدي dan waktu-waktu penggunaannya?
3. Jika setelah tahalul, hal-hal yang dilarang itu sudah hilang, maka apa tugas selanjutnya?
4. Apa yang harus dilakukan jika حصر dan صدّ datang pada seseorang yang berihram secara bersamaan?

---

324 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.702.

PELAJARAN 10: LANJUTAN HUKUM-HUKUM HAJI

وَ لاَ تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهدي مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحج فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهدي فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحج وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِيْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوْا اللهَ وَ اعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ.

Dan jangan kalian mencukur kepala sebelum binatang kurban itu sampai di tempat penyembelihannya. Jika salah seorang dari kalian sakit atau terdapat gangguan di kepalanya (lalu dia terpaksa mencukur kepala), maka wajib baginya untuk mengeluarkan fidyah berupa puasa, sedekah, atau binatang kurban. Jika kalian telah (merasa) aman, maka barangsiapa mengerjakan umrah sebelum melakukan haji, (wajib baginya untuk menyembelih) kurban yang mudah didapat. Tetapi, jika dia tidak menemukan (binatang kurban), maka dia wajib berpuasa selama tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari jika kalian telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. Itu semua (kewajiban haji Tamatuk) hanya bagi orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya. (QS. al-Baqarah [2]: 196)

A. Hal-Hal Yang Diharamkan Saat Ihram

Al-Quran telah menjelaskan hal-hal yang tidak boleh dilakukan bagi seseorang yang berihram yang biasa disebut dengan *muharramatul ihram*. Dan yang terpenting dari hal-hal tersebut, yaitu melangsungkan

akad nikah, berhubungan badan, mengenakan pakaian berjahit, berbuat fasik, berdebat, menggunakan wewangian, mencabut bulu-bulu badan dan misdak paling menonjolnya adalah menggunduli kepala, karena Allah berfirman: وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ [325] mungkin tidak terlalu berlebihan jika ungkapan ini merupakan kiasan dari *ihlal*, karena seorang yang sedang berihram dengan menggunduli kepalanya, dia telah keluar dari ihram dan bertahalul.

B. Tempat Berkurban

Akhir waktu dan tempat pelarangan mencukur adalah pada saat kurban-kurban sudah sampai ke tempat khusus mereka. Sekarang yang perlu ditanyakan dimanakah tempat itu berada? Dalam hal ini para fukaha dua kelompok memiliki pendapat masing-masing.

1. Pendapat para ulama Ahlusunnah

Syafi'i', Ahmad bin Hanbal dan Malik mengatakan *mahil* adalah *isim zaman* (keterangan waktu) dan maksudnya adalah saat *ihshar* telah terwujud, dan ketika *ihshar* terjadi, tidak mungkin terjadi pada sebuah waktu yang tidak bertempat. Atas dasar ini, di tempat apa pun itu terjadi, maka darah kurban boleh ditumpahkan. Rasulullah saw juga di Hudaibiyah melakukan hal ini. Abu Hanifah mengatakan bahwa *mahil* adalah *isim makan* (keterangan tempat) dan sudah jelas pada masa *ihshar*, kurban tidak dilihat tempatnya. Dia berdalilkan[326] dengan ayat (QS. al-Maidah [4]: 96) dan (QS. al-Haj [22]: 34).

---

325 Di antara hal-hal yang diharamkan yang disinggung dalam al-Quran adalah berhubungan badan dengan istri (wanita), dosa (berdusta), berdebat (QS. al-Baqarah [2]: 198) dan perburuan di daratan. (QS. al-Maidah [5]: 97).

326 Fakhrurazi, *Tafsir al-Kabir*, jil.5, hal.163; Qurthubi, *Jami' li Ahkam al-Quran*, jil.2, hal.379; Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran*, jil.1, hal.250.

2. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Imamiyah berkeyakinan bahwa untuk *mashdud* (orang yang terhalangi) tidak ada waktu dan tempat, tetapi semua waktu dan tempat ketika pencegahan terjadi, dia boleh berkurban. Adapun *mahshur* (orang yang sakit) jika berihram untuk umrah, *mahilnya* adalah Mekkah dan jika haji, *mahilnya* adalah Mina.[327]

Apa yang dikatakan oleh para fukaha masing-masing mazhab bahwa ungkapan, "Sehingga kurban itu sampai ke tempat pengurbanannya *(mahil)*," berkaitan dengan *ihshar* dan *shad* dan yang terlintas adalah kebenaran mazhab Imamiyah. Begitu juga argumentasi yang dikemukakan oleh Syafi'i juga kuat, karena apa yang disampaikan oleh Abu Hanifah berkaitan dengan dua orang yang aman bukan orang yang terhalangi dan kedua orang yang sakit. Akan tetapi, jika kita menerima bahwa ungkapan "sehingga sampai," berkaitan dengan inti ihram dan cabang dari larangan untuk mencukur ketika ihram sehingga di-*athaf*-kan dengan *fa'*, maka di sini kita sudah tidak bisa lagi berdalil untuk waktu dan tempat berkurban bagi *ihshar* dan *shad*.

Dengan asumsi ini perlu dikatakan bahwa ayat di atas diturunkan dalam rangka menjelaskan hukum seseorang yang ihram yang mengalami sakit dan semisalnya. Oleh karena itu, perlu disampaikan, jika dalam ihram umrah dalam jarak antara *miqat* dan Mekkah menderita sakit, boleh dia menyembelih hewan di tempat tersebut menjadi *muhil* (bertahalul).

327 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.288.

C. Hal-Hal Yang Membolehkan Menggunduli Kepala Saat Ihram

Al-Quran dalam lanjutan ayatnya mengatakan, *Maka barangsiapa dari kalian sakit atau dengannya kepalanya akan tersiksa"* pada hakikatnya telah menyebut dua hal yang membolehkan hal tersebut, yaitu *sakit dan tersiksa*.

1. Sakit

Kendati ayat menyebutkan sakit secara mutlak, tetapi karena adanya *qarinah* (konteks) dalam ayat ini, itu berarti bukan semua penyakit yang dimaksudkan. Akan tetapi, sejenis penyakit yang akan tenang jika dicukur/digunduli. Pada hakikatnya, kemutlakan ayat, *Maka barangsiapa yang sakit dari kalian,* telah dibatasi dengan dua hal, pertama sakit yang begitu parah yang tidak dapat ditahan lagi, kedua penyakit yang berkaitan dengan kepala. Dengan demikian, dengan munculnya sakit yang ringan dan tidak ada kaitannya dengan kepala, seperti rasa sakit yang muncul dari kuku tidak bisa memberi alasan untuk dapat mencukur rambut.

2. Tersiksa (terganggu)

Ungkapan al-Quran adalah: أو به أذى من رأسه yang bermakna adanya hal yang tidak mengenakkan/menyakitkan di kepala orang yang berihram, baik itu dikarenakan penyakit, bisul, luka, atau diakibatkan oleh serangga yang mengganggu, seperti kutu atau semut. Masalah ini menjadi kesepakatan seluruh mazhab dan aliran dalam Islam. Dalam hal ini, riwayat-riwayat juga menujukkan hal tersebut, di antaranya riwayat Huraiz, dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Rasulullah saw bertemu dengan Ka'ab bin Ujrah Anshari ketika kutu telah menyebar di kepalanya saat itu dan dia dalam keadaan berihram. Maka, beliau bersabda, 'Apakah ia (kutu-kutu) itu menyiksamu?' Dia menjawab, 'Benar.' Maka Allah

menurunkan ayat ini.'" Begitu juga riwayat Umar bin Yazid, dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Barangsiapa yang merasa sakit dan tersiksa, maka dia boleh mengerjakan apa yang seharusnya tidak boleh dikerjakan oleh seorang yang berihram. Jika dia sembuh dalam tiga hari, maka dia harus bersedekah kepada sepuluh orang miskin dengan sesuatu yang dapat mengenyangkan mereka berupa makanan dan berkurban satu ekot kambing."[328]

D. Fidyah

Permasalahan mencukur saat berstatus ihram menyebabkan fidyah merupakan hal yang sudah disepakati oleh seluruh mazhab. Dengan dalil ayat al-Quran yang mengatakan: ففدية من صيام أو نسك dan ungkapan ini sangat gamblang menjelaskan bahwa ada tiga pilihan, yaitu puasa, sedekah dan menyembelih kurban.

Berdasarkan riwayat-riwayat yang ada, di antaranya riwayat dari Umar bi Zaid, Imamiyah berkeyakinan bahwa kadar puasa yang harus dikerjakan adalah tiga hari, sedekah yang harus dibayarkan adalah memberi makan sepuluh orang miskin dan maksud dari binatang kurban yang harus disembelih adalah kambing.[329] Dan juga berdasarkan riwayat ini, orang yang berihram dapat memilih tiga hal di atas, karena lanjutan riwayat ini mengatakan, "Dan segala sesuatu di dalam al-Quran yang terdapat kata أو maka di sana ada pilihan yang boleh dia pilih, dan setiap hal yang ada ungkapan: فمن لم يجد, maka harus yang pertama yang dipilih."

Para fukaha Ahlusunnah juga berpendapat seperti fakih Imamiyah, dengan perbedaan bahwa mereka meyakini cukup dengan memberikan

---

328 *Wasail al-Syiàh, Bab-Bab Baqiyah Kafarat Ihram* (Bab-Bab Lanjutan *Kafarah* dalam Ihram). Bab 14, hadis ke-1 dan ke-2; *Shahih Muslim*, jil.4, hal.21.

329 *Jawahir al-Kalam*, jil.20, hal.406.

kepada enam orang miskin saja.[330] Adapun berkaitan dengan apakah mencukur itu seluruh kepala atau sebagian saja yang menyebabkan fidyah itu, terdapat perbedaan pendapat di antara para fukaha.

Para fukaha Imamiyah mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara mencukur seluruh kepala atau sebagiannya, yang penting memenuhi syarat untuk disebut mencukur/menggunduli. Di antara ulama Ahlusunnah, Hanafiyah mengatakan bahwa yang menyebabkan fidyah di atas adalah jika sudah mencukur seperempat kepala atau lebih jika tanpa alasan, namun jika ada alasan dia boleh memilih. Malikiyah mengatakan bahwa mencabut dua belas helai rambut. Syafi'iyah berpendapat bahwa mencabut tiga helai rambut dengan sengaja dan tanpa tujuan yang mendesak. Sementara itu, Hanbaliyah mencabut lebih dari dua helai rambut.[331]

E. Macam-Macam Haji

Setelah menjelaskan kondisi-kondisi genting dan terpaksa, ayat al-Quran menjelaskan haji dalam kondisi normal dan aman dengan mengatakan, *Jika kalian aman,* yang dilanjutkan dengan: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي dalam rangka menjelaskan macam-macam haji, dengan membagi haji kepada Tamatuk dan selainnya. Para fukaha kemudian membagi haji menjadi tiga macam, yaitu haji Tamatuk, Ifrad dan Kiran. Dalil pembagian ini selain berdasarkan kandungan ayat, juga penjelasan gamblang riwayat-riwayat, di antaranya riwayat Muawiyah bin Ammar, dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Haji itu ada tiga macam, yaitu Mufrad, Kiran dan Tamatuk untuk haji."[332] Berikut ini akan kita bahas satu per satu.

330 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.676.

331 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.675.

332 *Wasail al-Syiah, Bab-Bab Aqsam Haji* (Bab Macam-Macam Haji), Bab 1, hadis ke-1.

1. Haji tamatuk

Para mufasir dan fakih dalam mendefinisikan haji Tamatuk pada dasarnya mereka menjelaskan ungkapan: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج dalam beberapa pengertian, yaitu sebagai berikut,

Pengertian pertama adalah mukalaf sebelum melaksanakan haji pertama dia berihram untuk umrah dan amalan-amalannya, lalu keluar dari status ihram tersebut. Setelah itu berihram untuk haji dan melaksanakan amalan-amalannya. *Pengertian kedua* adalah menggabungkan antara haji dan umrah dengan kata lain dia melaksanakan haji Kiran. *Pengertian ketiga* adalah seseorang dengan ihram memasuki Mekkah dan sebelum melaksanakan manasik, dia mengganti amalan hajinya dengan umrah dan saat hari *Tarwiyah* tiba baru dia berihram untuk haji. *Pengertian keempat* adalah orang yang ihram sampai berakhirnya hari-hari haji berada dalam pelarangan. Kemudian dia memasuki Mekkah, melaksanakan tawaf dan sai, dan dia hingga haji mendatang dia dalam keadaan *muhil* dan bersenang-senang.[333]

Para fukaha Imamiyah hanya menerima pengertian pertama. Akan tetapi, berkaitan dengan masalah alasan jenis ibadah semacam ini disebut dengan Tamatuk? Ada beberapa alasan yang harus sudah disampaikan di sini, yaitu sebagai berikut,

a. Peziarah Baitullah sebelum melaksanakan haji, dia harus berniat mendekatkan diri kepada Allah Swt dan meraih pahala yang dijanjikan.

b. Dalam haji model ini, untuk kenyamanannya, seseorang hanya melakukan satu kali safar saja, karena secara alami, untuk masing-masing haji dan umrah memiliki safar tersendiri.

---

333 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.391-395.

c. Dengan telah melaksanaan umrah, maka segala hal yang diharamkan dalam ihram akhirnya menjadi halal dan boleh melakukan berbagai kesenangan (yang sebelumnya dilarang).

Saat al-Quran mengatakan, *hal itu untuk orang yang keluarganya tidak ada di sekitar Masjidil Haram,* dengan gamblang dapat dipahami bahwa program dan amalan ini khusus untuk pera pengunjung Masjidil Haram. Berkaitan dengan siapakah mereka? Dan apa tugas mereka? Telah terjadi perbedaan di antara para fukaha.

a. *Pendapat para fukaha Ahlulbait as*

Para fukaha Imamiyah dengan mencermati lahirnya ayat di atas, dan bahwa haji Tamatuk merupakan tugas mereka yang tinggal di luar kawasan Mekkah, bukan termasuk penduduk kota suci itu, maka para fukaha ini mengatakan jika ibadah haji ini merupakan tugas selain pemukim Mekkah. Muhakik Hilli dalam kitab *Syara'i al-Islam* menulis bahwa jenis haji yang satu ini merupakan kewajiban bagi mereka yang jarak antara rumahnya dengan Mekkah sekitar 12 mil dari berbagai sudut.[334] Ada juga yang mengatakan empat puluh 8 mil. Jika mereka berpindah kepada haji Kiran atau Ifrad, itu adalah pilihan yang tidak diperbolehkan. Akan tetapi, jika sejak awal itu dilakukan, maka tidak apa-apa.[335] Jarak 48 mil ini telah dijelaskan oleh Syekh Thusi dalam *al-Tahdzib* dan Syahid Awal dalam *al-Lum'ah.*[336] Akan tetapi, Syahid Tsani dengan menjelaskan bahwa maksud dari 48 mil itu adalah jumlah total jarak tempuh dari empat penjuru bumi, sebagai upaya beliau dalam rangka menyatukan dua pendapat di atas.

---

334 Setiap mil sama dengan sepertiga *farsakh.*

335 *Syara'i al-Islam,* jil.1, hal.237.

336 *Tahdzib al-Ahkam,* jil.5, hal.39; *Lum'ah al-Dimasqiyah,* jil.2, hal.204.

b. Pendapat para ulama Ahlusunnah

Dalam hal ini para fukaha dan mufasir Ahlusunnah berpendapat sebagai berikut. Malikiyah berkeyakinan penduduk kota Mekkah dan mereka yang tinggal di daerahnya termasuk yang berada di sekitarnya termasuk orang yang hadir di Masjidil Haram. Hanafiyah mengatakan, mereka yang tinggal di *miqat-miqat* termasuk dalam mereka yang hadir. Syafi'iyah dan Hanabilah berkeyakinan bahwa mereka yang tinggal di kawasan tempat salatnya harus sempurna (16 *farsakh*), disebut orang-orang yang hadir di Masjidil Haram. Sebagian dari mereka juga mengatakan, adalah kawasan sekitar salat Jum'at, yaitu orang-orang yang salat Jum'atnya harus di Masjidil Haram.[337]

Tampaknya, maksud hadir dan tinggal di kota Mekkah ini adalah permasalahan uruf, yaitu syariat tidak ikut campur dalam penentuannya. Saat kembali ke uruf, kita mendapati bahwa tolok ukurnya adalah biasanya perjalanan selama sehari penuh. Dan jika dalam riwayat-riwayat telah ditentukan, seperti 12 mil, 18 mil, dan 24 mil merupakan penentuan batas minimal dan maksimal. Sebagaimana Imam Shadiq as dalam jawaban yang beliau sampaikan tentang batas *hadhar* (penduduk setempat) itu bersabda, "Dua puluh empat mil dari segala penjuru kota Mekkah."[338]

Berkaitan dengan ketentuan atau pilihan untuk melaksanakan jenis haji Tamatuk, maka antara Imamiyah dan Ahlusunnah ada dua pendapat, yaitu sebagai berikut,

---

337 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.404; *Fiqih ala Madzahib Araba'ah*: 1, Kajian Quran dan *Tamatu'* dan Ifrad.

338 *Wasail al-Syi'ah, Bab-Bab Aqsam Haji* (Bab Macam-Macam Haji), Bab ke-6, hadis ke-7.

a. *Pendapat para fukaha Ahlulbait as*

Imamiyah berkeyakinan bahwa haji Kiran dan Ifrad dikhususkan bagi orang yang hadir (penduduk sekitar Mekkah), sedangkan haji Tamatuk untuk mereka yang jauh. Akan tetapi, karena sebuah kecelakaan, boleh saja berpindah dari haji Tamatuk ke haji Ifrad.[339] Memang, jika seseorang memiliki pilihan untuk melaksanakan sembarang jenis haji, seperti saat orang bernazar secara mutlak untuk berhaji, maka haji Tamatuk itu lebih baik. Adapun dalilnya sebagai berikut. *Pertama,* karena haji ini mencakup dua amalan, yaitu haji dan umrah, dan tentunya dua lebih baik daripada satu ibadah. *Kedua,* dalil berupa riwayat dari Athiyah, yang berkata, "Aku bertanya kepada Imam Baqir as, 'Apakah aku harus melaksanakan haji Ifrad?' Beliau menjawab, 'Andai aku berhaji beribu-ribu kali, niscaya aku akan menunaikan haji Tamatuk. Oleh karena itu, janganlah engkau melaksanakan haji Ifrad.'"[340]

b. *Pendapat para fukaha Ahlusunnah*

Adapun para fukaha Ahlusunnah semuanya berkeyakinan bahwa tidak ada jenis haji yang ditentukan untuk para peziarah, tetapi mereka memiliki pilihan untuk melaksanakan salah satu, di antara tiga jenis haji itu. Akan tetapi, mana di antara jenis haji ini yang lebih utama? Berikut pendapat-pendapat mereka. Hanafiah secara urut, mulai dari yang lebih utama, yaitu Kiran, Tamatuk, lalu Ifrad. Hanabilah, urutan keutamaannya, yaitu Tamatuk, Ifrad dan Kiran. Adapun menurut Malikiyah, urutan keutamaannya, yaitu Ifrad, Kiran dan Tamatuk. Yang terakhir, Syafi'iyah berpendapat bahwa urutan keutamaannya, yaitu Ifrad, Tamatuk dan Kiran.[341]

---

339 *Kanz al-'Irfan,* jil.1, hal.299.

340 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab-Bab Aqsam Haji* (Bab Macam-Macam Haji), Bab 4, hadis ke-21.

341 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.688-693.

Di antara Imamiyah dan Ahlusunnah telah populer bahwa Kalifah Kedua, yaitu Umar bin Khaththab, telah melarang dan mengharamkan *mut'ah* haji (haji Tamatuk), hanya saja apa maksud dari pengharaman tersebut ada dua pendapat yang umum, yaitu sebagai berikut,

a. Inti haji tamatuk

Imam Syarafuddin Musawi dalam buku, *al-Nas wa al-Ijtihad* menulis bahwa Tamatuk dengan haji dikarenakan di sana ada *mut'ah*, yaitu menikmati kebolehan melaksanakan larangan-larangan ihram di antara waktu senggang antara dua ihram dan inilah yang dibenci oleh Umar. Beliau kemudian menukil ungkapan Umar dalam hal ini yang mengatakan, "Dua *mut'ah* (kesenangan) ada pada masa Rasul saw dan aku melarang keduanya, serta akan menyiksa orang yang melanggar keduanya, yaitu *mut'ah* haji dan *mut'ah* perempuan."[342] Allamah Amini juga dalam *al-Ghadir* mencermati hal ini dan menjawabnya.[343]

Qurthubi dalam memberikan alasan penyebutan haji Tamatuk menulis bahwa penamaan ini disebabkan oleh dalam haji ini untuk kemudahan dan kenyamanan para peziarah Baitullah, satu perjalanan ibadah telah dihapuskan, karena secara normal untuk masing-masing ibadah haji dan juga umrah masing-masing diperlukan perjalanan. Dia juga menyebutkan alasan lain, yaitu dengan melaksanakan umrah, semua hal yang dilarang akibat ihram, sudah dihalalkan dan boleh dinikmati. Dia menambahkan dan inilah alasan yang tidak disukai oleh Umar.

b. Pembatalan haji dan menggantinya dengan umrah

Pendapat ini diyakini oleh sebagian para mufasir Ahlusunnah, di antaranya Qurthubi dan Fakhrurrazi. Qurthubi dalam kitab tafsirnya pada alasan ketiga dari arti haji Tamatuk, dia menulis, "Itulah [perbuatan]

342 Abdulhusain Syarafudin Musawi, *al-Nash wa al-Ijtihad*, hal.196.

343 Abdulhusain Amini, *al-Ghadir*, jil.6, hal.213.

yang diancam oleh Umar bin Khaththab dengan ucapannya berikut ini, 'Ada dua kesenangan yang ada pada zaman Rasulullah saw, tapi aku larang, yaitu *mut'ah* perempuan dan *mut'ah* haji.'" Dalam penjelasannya, dia menambahkan: Hal itu adalah saat seseorang berihram untuk haji sehingga jika dia sampai ke kota Mekkah, maka batalah hajinya dalam umrah.[344]

Badruddin Aini, seorang ulama bermazhab Hanafi menukil ungkapan Iyad, seorang hakim bermazhab Malikiyah, bahwa sesungguhnya *mut'ah* yang dilarang oleh Umar dan Usman adalah menggeser haji kepada umrah, bukan umrah yang setelahnya haji harus dilakukan.[345]

Syahid Tsani dari fakih Imamiyah dalam mensyarahi ucapan Syahid Awal, mengatakan, "*Boleh bagi seorang yang melakukan haji sunah yang mufrad, untuk pindah ke haji Tamatuk* dan menulis, 'Hal inilah yang diingkari oleh Khalifah Kedua.'"[346] Ibnu Arabi dalam hal ini menulis bahwa sebagian orang beranggapan bahwa umrah pada musim haji termasuk kemungkaran yang dahsyat. Akan tetapi, Rasulullah saw memerintahkan untuk mengganti hajinya dengan umrah dan berada pada kehalalan mutlak (sempurna). Kemudian, dia menambahkan, "Akan tetapi, ijmak umat mengatakan bahwa kenikmatan dan *mut'ah* ini harus ditinggalkan, kendati hal itu pada awal-awal Islam telah diamalkan."[347]

Apa yang saat ini bisa disaksikan dari pendapat para pengikut Ahlusunnah secara turun-temurun adalah keberadaan haji Tamatuk terdiri dari dua bagian, yaitu umrah dan haji, dan penghalalan dari hal-hal yang diharamkan bahkan untuk menikmati kenikmatan seksual dengan

344 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.392; *Tafsir al-Kabir*, jil.5, hal.167.

345 Abdul Husain Amini, *al-Ghadir*, jil.6, hal.213.

346 *Lum'ah al-Dimasyqiyah*, jil.2, hal.212.

347 *Ahkam al-Quran*, jil.1, hal.172.

istri.[348] Bahkan Qurthubi mengklaim bahwa hal itu sudah menjadi kesepakatan dan dia berkata bahwa kaum muslim telah bersepakat atas kebolehannya.

Fakta itu menjelaskan bahwasanya yang benar adalah pendapat yang kedua. Sebagian riwayat juga mendukung pendapat tersebut, seperti riwayat Abdullah bin Zurarah, dari Imam Shadiq as, yang berkata kepadanya, "Sampaikan salamku kepada ayahmu dan katakan kepadanya, 'Hendaklah engkau bertalbiyah dengan haji Ifrad dan berniat untuk membatalkannya jika engkau sudah tiba di Mekkah. Kemudian tawaf dan sa'i-lah, maka dengan itu berarti engkau telah membatalkan apa yang telah engkau talbiyahkan dan engkau telah mengganti haji Ifrad itu dengan umrah dan bertahalullah sampai hari *Tarwiyah*. Kemudian, mulailah mengucapkan talbiyah lagi untuk haji Ifrad menuju Mina.'"[349] Dari sabda ini dapat dipahami bahwa Imam telah membimbing Zurarah dan putranya kepada hukum riil, bukan kepada sesuatu yang dilarang oleh orang lain.

Di sisi lain, dengan memerhatikan alasan Umar untuk pendapat mereka, memaksa para muhakik untuk membenarkan pendapat yang pertama. Karena dalam memberikan alasan pelarangan tersebut, dia mengatakan, "Telah datang sebagian dari kalian kepadaku dalam keadaan kemaluannya sedang meneteskan sperma[350] dan ungkapan: ذكورنا تقطر atau تقطر رؤسنا atau تقطر مذاكرنا dan مذاكيرنا تقطر المني."[351]

Sebagaimana dalam menjawab Abu Musa, beliau berkata, "Sungguh engkau mengetahui bahwa Nabi saw telah melakukannya, tetapi engkau

348 Abdullah bin Baz, *al-Tahqiq wa al-Idha' li Katsirin min Masail al-Hajj wa al-Umrah,* hal.70.

349 *Wasail al-Syi'ah, Bab Aqsam al-Haj,* Bab 5, hadis ke-11.

350 *Tafsir al-Qurthubi,* jil.2, hal.395.

351 *Shahih Muslim,* hadis ke-2131; *Sunan Nasa'i,* hadis ke-2685 dan 2755; *Sunan Abi Daud,* hadis ke-2524.

tidak suka mereka (para jemaah haji) berteduh di Arak (nama salah satu tempat), kemudian mereka pergi untuk haji dalam keadaan kepalanya basah." Dan tampak jelas bahwa kata ganti yang ada pada: فلها kembali kepada *mut'ah* haji, sebagaimana Ibnu Abbas, juga mengatakan, "Aku mendengar Umar berkata, 'Sumpah demi Allah! Aku akan melarang kalian untuk melakukan *mut'ah* (dalam haji) sekalipun hal itu telah disebutkan dalam al-Quran dan telah dilakukan oleh Rasulullah saw. Dan hal itu adalah umrah dalam haji.'"[352]

Dengan memerhatikan apa yang telah dibahas di atas, dapat disampaikan bahwa apa yang diharamkan Umar dan yang menjadi target pelarangan tersebut adalah bersenang-senang dalam haji, bukan haji Tamatuk itu sendiri, walaupun ujung-ujungnya juga berimbas kepadanya. Dan masalah pembatalan haji dan berpindah dari Tamatuk ke Ifrad, juga kembali kepada masalah ini. Dengan demikian, antara dua pendapat ini ada kecocokan dan tidak saling menyalahkan.

Sebagian dari para mufasir menukil sebab pelarangan Umar terhadap *mut'ah* dalam haji adalah disebabkan kecintaan berlebihan yang bersangkutan dengan berulang kalinya dia melakukan safar ke Baitullah. Artinya, safar yang satunya adalah uuntuk umrah dan safar lainnya untuk haji.[353] Namun perlu disampaikan bahwa pemberian alasan semacam ini tidak sesuai dengan ungkapan Umar sendiri. Intinya, Umar tidak memiliki otoritas untuk mengharamkan mut'ah dalam haji, karena tindakan Umar ini bisa digambarkan dalam bentuk-bentuk berikut ini, yang semuanya tidak berdasar.

1. Umar memiliki hak untuk menentang/mengubah apa yang terdapat dalam al-Quran dan telah dilakukan oleh Rasulullah saw. Tentunya,

352 *Sunan Nasa'i*, jil.5, hal.153.

353 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.395.

hal ini adalah sebuah klaim yang salah, karena dia bukanlah pembuat syariat, juga bukan kolega Rasulullah saw dalam pensyariatan.

2. Masalah ini walaupun telah diamalkan pada masa Rasulullah saw, tetapi sejak saat itu pula telah dihapus. Umar menghidupkan tradisi nasakh/penghapusan hukum kembali. Ungkapan ini juga tidak dapat dibenarkan. Selain itu, ada juga riwayat-riwayat seperti riwayat Imran bin Hashin yang mempertegas bahwa tidak ada nasakh dalam hal ini.[354]

3. Mungkin saja orang dapat berkata bahwa larangan tersebut merupakan hukum pemerintahan dan setiap pemimpin memiliki hak untuk mengeluarkan hukum-hukum pemerintahan. Walaupun ungkapan ini bisa jadi benar, keputusan pemerintahan tidak dapat bertahan lama. Selain itu, kita juga dapat menangkap dari ungkapan Umar bahwa pelarangan itu bukanlah hukum pemerintahan.

4. Konsensus (ijmak) umat juga tidak dapat menentang pensyariatan yang dilakukan oleh Rasulullah saw sehingga apa yang dihalalkan oleh beliau dapat diharamkan. Di samping itu, ternyata tidak ada ijmak dalam hal ini.

2. Haji kiran

Para fukaha Imamiyah dengan mengikuti para Imam maksum mendefinisikan haji Kiran demikian, “Hendaklah ihram itu dilakukan bersamaan dengan menuntun hewan kurban.”[355] Hal ini telah disinggung dalam riwayat-riwayat yang beragam, di antaranya sebuah riwayat dari Imam Shadiq as, "Seseorang tidak dianggap melaksanakan haji Kiran, kecuali dia menuntun dan menggiring hewan kurbannya."[356]

354 *Al-Nash wa al-Ijtihad*, hal.202.

355 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.276.

356 *Wasail al-Syi'ah, Bab-Bab Aqsam Hqji*, Bab 2, hadis ke-1 dan 12.

Akan tetapi, Ahlusunnah memiliki definisi lain. Qurthubi menulis bahwa haji Kiran adalah menggabungkan keduanya (haji dan umrah) dalam satu ihram. Jaziri juga mendefinisikan hal yang hampir sama dengan mengatakan: Menggabungkan antara haji dan umrah dalam satu ihram.[357]

Dapat diperhatikan di sini bahwa perbedaan antara dua definisi ini bersifat esensial, karena penggandengan menurut Ahlusunnah bermakna penggabungan haji dan umrah dalam satu ihram, sedangkan Kiran dalam Imamiyah berkaitan dengan menggandengkan/menuntun hewan kurban dengan ihram. Hal itu disebabkan, karena Imamiyah berkeyakinan bahwa menggabungkan dua jenis ibadah itu adalah tidak diperbolehkan. Dalam hal ini, Syekh Thusi mengatakan, "Tidak boleh menggabungkan antara haji dan umrah dalam satu kondisi dan tidak boleh memasukkan amalan-amalan umrah kepada amalan-amalan haji."[358]

Mungkin saja ada yang mengatakan bahwa selain riwayat-riwayat yang dimiliki oleh Ahlusunnah, Imamiyah sendiri memiliki riwayat yang menjelaskan tentang terjalinnya haji dan umrah, seperti ungkapan Ibnu Abbas saat menukil riwayat dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Umrah masuk dalam haji sampai Hari Kiamat."[359] Akan tetapi perlu disampaikan, maksud dari masuk di sini bukanlah pelaksanaan haji dan umrah dalam satu niat, namun maksudnya adalah pelaksanaan dua manasik pada bulan haji dan dalam tahun yang sama. Dan hal inilah yang dibenci oleh Umar dengan mengatakan jika manusia melaksanakan haji

357 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.391; *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.688. Di sini para fakih Ahlusunnah memiliki bentuk lain dari tatacara haji kiran, yaitu pertama calan haji berihram dengan umrah dan sebelum perampungan, amalan umrahnya dimasukkanlah amalan haji.

358 Muhammad bin Hasan Thusi, *Kitab Khilaf*, jil.2, hal.264.

359 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab *Aqsam* Haji, Bab 5, hadis ke-10.

Tamatuk dan antara umrah dan haji mereka bisa bersenang-senang dan tidak benar (etis) jika dalam keadaan seperti ini dia melakukan ritual haji. Oleh karena itulah dia mengharamkannya.

Ritual haji Kiran adalah sebagai berikut: Mengenakan baju ihram dengan bertalbiyah, atau dengan *isy'ar* atau *taklid*,[360] wuquf di Arafah, wukuf di Muzdalifah, melempar Jumrah Aqabah, menggunduli atau memendekkan rambut, bermalam di Mina, tawaf, salat tawaf, sa'i, tawaf *Nisa* dan salatnya. Setelah itu, jemaah haji harus melaksanakan amalan-amalan umrahnya.[361] Adapun Ahlusunnah tidak meyakini tawaf *Nisa* dan salatnya.

3. Haji ifrad

Ahlusunnah dalam mendefinisikan haji Ifrad, mengatakan, "Hendaknya berihram untuk haji saja, dan jika sudah selesai dari amalan-amalannya, baru berihram untuk umrah."[362] Sedangkan dalam fikih Imamiyah, hal ini belum terdefinisikan, dan para fukaha hanya menjelaskan hukum dan perbedaan-perbedaannya saja.

Adapun amalan haji Ifrad adalah ihram,[363] wukuf di Arafah, wukuf di Muzdalifah, melontar Jumrah Aqabah, menggunduli atau memendekkan rambut, bermalam di Mina, tawaf, salat tawaf, sa'i, tawaf *Nisa*, salat tawaf *Nisa*,[364] kemudian melanjutkan amalan-malan umrahnya. Ahlusunnah lagi-lagi tidak meyakini tawaf *Nisa* dan salat setelahnya.

---

360 *Isyar* maksudnya adalah melukai punuk unta sebelah kiri, sedangkan *taklid* adalah menggantungkan suatu tanda pada hewan kurban, baik itu sapi maupun kambing. Dalam pelaksanaan ihram haji Kiran dapat memilih salah satu dari tiga tanda itu, dan itu sudah cukup.

361 *Madarik al-Ahkam*, jil.1, hal.193.

362 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.10, hal.688.

363 Ihram haji Ifrad bagi orang yang bebas adalah dari miqat yang masyhur, sedangkan yang tidak bebas adalah dari rumah mereka.

364 *Syara'i Islam*, jil.1, hal.238.

F. Perbedaan Antara Haji Tamatuk Dan Dua Jenis Haji Yang Lain

Berikut ini akan disajikan perbedaan pendapat antara Ahlusunnah dan Imamiyah tentang perbedaan haji Tamatuk dan dua jenis haji lainnya.

1. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Ibnu Arabi menulis bahwa haji Tamatuk memiliki delapan perbedaan dengan haji Kiran dan Ifrad, yaitu sebagai berikut,

a. Mengumpulkan haji dan umrah dalam haji Tamatuk.
b. Haji dan umrah dilakukan dalam satu kali perjalanan.
c. Haji dan umrah dilaksanakan dalam tahun yang sama.
d. Keduanya harus dilaksanakan pada bulan-bulan haji.
e. Umrah dilakukan terlebih dahulu daripada haji.
f. Ihram untuk haji dilakukan setelah ihram untuk umrah.
g. Umrah dan haji harus untuk satu orang.
h. Haji Tamatuk diperuntukkan bagi selain penduduk kota Mekkah.[365]

Qurthubi juga menukil perbedaan ini dan tampaknya dia menyadur pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Arabi ini.[366]

2. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Para fukaha Imamiyah dalam rangka menjelaskan perbedaan antara haji Tamatuk, haji Kiran dan Ifrad mengatakan sebagai berikut,

a. Haji Kiran dan Ifrad hanya diperuntukkan bagi penduduk kota Mekkah saja, sedangkan haji Tamatuk untuk selain mereka. Hal itu,

365 *Ahkam Quran*, jil.1, hal.172.
366 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.391.

karena sebuah dalil ayat al-Quran: ذالك لمن لم يكن أهله حاضري الْمسجد الْحرام.

b. *Miqat* (tempat ihram) dalam haji Tamatuk adalah Mekkah, sedangkan *miqat* umrah haji Tamatuk adalah *miqat-miqat* khusus yang sudah terkenal.[367] Dengan dalil, bahwa haji Tamatuk merupakan hak mereka yang jauh dari kawasan kota Mekkah, tetapi dalam haji Kiran dan Ifrad, serta umrah *mufradah* bisa berihram dari *miqat-miqat* yang sudah masyhur itu dan bisa juga melalui kota Mekkah.

c. Kurban di dalam haji Tamatuk hukumnya wajib, tetapi dalam dua jenis haji yang lain adalah tidak: فمن تمتع بالعمرة الى الْحج فما استيسر من الْهدي.

d. Haji dan umrah Tamatuk harus dilaksanakan pada bulan-bulan haji, dengan dalil ayat yang mengatakan, *Haji itu (dilaksanakan) pada bulan-bulan yang sudah diketahui* (Q.S. al-Baqarah [2]: 197). Padahal, bisa jadi dalam haji Ifrad, haji dan umrahnya dipisah-pisah.

e. Haji dan umrah Tamatuk harus dilaksanakan dalam sekali perjalanan.

f. Haji dan umrah Tamatuk harus dilakukan dalam tahun yang sama.

g. Pelaksanaan umrahnya harus didahulukan daripada hajinya.

h. Umrah dan haji Tamatuk harus untuk satu orang saja. Dalil empat poin terakhir ini adalah masalah Tamatuk (bersenang-senang): فمن تمتع بالعمرة berbeda dengan haji Ifrad yang dapat dilaksanakan dalam dua kali perjalanan, atau dalam dua tahun atau untuk dua orang, dan tentunya, umrah harus dilaksanakan setelah pelaksanaan haji.

367 *Miqat-miqat* populer adalah 1. Aqiq, untuk penduduk Irak. 2. Yalamlam, untuk penduduk Yaman. 3. Qarnul Manazil, untuk penduduk Thaif. 4. Mesjid Syajarah, untuk penduduk Madinah. 5. Juhfah, untuk penduduk Syam/Suriah. Adapun *miqat* penduduk Mekkah adalah kota Mekkah sendiri.

Perbedaan haji Ifrad dan haji Kiran hanya terdapat dalam masalah berihram. Berihram dalam haji Ifrad bisa terjadi hanya dengan bertalbiyah. Adapun dalam haji Kiran, bisa dilakukan sembari bertalbiyah, atau melukai punuk unta bagian kiri atau mengalungkan sesuatu tanda pada sapi atau kambing kurban. Sebagaimana kita dapat membaca dalam riwayat Muawiyah bin Ammar dari Imam Shadiq as, terdapat ungkapan, "Ihram dapat terjadi dengan tiga cara, talbiyah, melukai punuk unta dan memberi tanda pada sapi atau kambing kurban. Jika salah satunya telah dilakukan, maka berarti seseorang telah berihram."[368]

G. Kewajiban Berkurban

Salah satu hukum dan manasik haji Tamatuk adalah kewajiban berkurban, sesuai firman Allah: فمن تمتع بالعمرة فما استيسر من الْهدي. Sebelumnya sudah dijelaskan jika kata: هدي ini bermakna hadiah dan perbedaannya dengan kata hadiah sendiri adalah sisi penggunaan, yaitu kata ini khusus untuk hadiah yang duperuntukkan bagi Tanah Haram dan Baitullah.[369] Adapun secara terminolgis, kata ini adalah dimaksudkan binatang ternak yang dikurbankan saat pelaksanaan haji.

Kemutlakan ayat: فما استيسر من الْهدي adalah mencakup segala jenis binatang yang telah dikhususkan untuk berkurban, yaitu sebagai berikut,

1. Hewan kurban haruslah yang halal untuk dikonsumsi.
2. Hewan kurban haruslah sehat sehingga tidak boleh menggunakan binatang yang cacat.

368 *Wasail al-Syi'ah*, Bab-Bab *Aqsam al-Hajj*, Bab 12, hadis ke-20.
369 Raghib Isfahani, *Mufradat, hadyu*.

3. Hewan kurban yang lebih kecil dari unta, sapi dan kambing juga tidaklah cukup sehingga ayam dan burung tidak dapat dijadikan hewan kurban.
4. Hewan kurban harus berupa binatang yang utuh sehingga sebagian saja itu tidak mencukupi. Dan dengan demikian, tidak diperbolehkan beberapa orang membeli satu binatang untuk dijadikan kurban bagi masing-masing.

Berikut ini ada beberapa pembahasan berkaitan dengan kewajiban kurban ini,

1. Kewajiban esensial atau pengganti (pelengkap)

Di antara para fukaha terdapat sebuah kajian apakah berkurban dalam manasik haji itu sebuah kewajiban esiansial atau sekadar menutupi kekurangan? Imamiyah berkeyakinan bahwa ia merupakan kewajiban asli dengan dalil: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي. Adapun Syafi'iyah meyakininya sebagai pengganti dari sebuah amalan dan seperti sebuah kafarat, karena ihram haji Tamatuk dilaksanakan di selain *miqat*-nya. Atas dasar itu, mereka mengatakan bahwa pemilik hewan kurban tidak berhak untuk memakan daging kurbannya, tetapi seluruhnya harus disedekahkan kepada orang-orang miskin.

2. Waktu kewajiban berkurban

Kapan kurban itu harus dilakukan? Jawabannya adalah merujuk kepada ayat: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي, yaitu berihram haji Tamatuk dengan umrah, kewajiban berkurban itu sudah ada.[370]

370 Penulis kitab *Kanz al-'Irfan* menyandarkan pendapatnya kepada Syafi'iyah dan Malikiyah bahwa yang pertama (Syafi'iyah) mengatakan kewajiban kurban itu bergantung kepada pelaksanaan wukuf di Arafah, sedangkan Malikiyah saat melempar jumrah. Hal itu, berdasarkan apa yang ditulis oleh Jaziri bahwa penyandangan itu tidak dapat dibenarkan sama sekali. Bisa jadi fakih dan ahli tafsir ini beranggapan semacam ini, karena ungkapan Malikiyah yang menegaskan bahwa dengan melempar jumrah, maka kewajiban berkurban sudah sempit (harus dilaksanakan).

H. Pengganti Kurban

Ayat al-Quran telah menegaskan secara gamblang bahwa jika seorang haji tidak mampu untuk berkurban, tugasnya adalah mengganti kurban itu dengan berpuasa, sesuai dengan ayat: فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام.... Ayat ini menyiratkan masalah bahwa jika tidak mendapatkan/menemukan kurban. Tentunya ada dua gambaran dalam hal ini. *Pertama*, tidak punya binatang kurban dan kemampuan untuk beli juga tidak ada. *Kedua,* kemampuan untuk membeli ada, tetapi binatang kurbannya yang tidak ada.

Pada gambaran pertama tanpa ragu termasuk dari kasus yang harus diganti dengan puasa, karena firmannya, *Maka barangsiapa tidak mendapatkan...* Akan tetapi, dalam gambaran yang kedua, para fukaha berbeda pendapat tentangnya dan melahirkan dua hukum, *pertama* pendapat yang masyhur, yaitu dia boleh menitipkan harga hewan tersebut kepada seseorang sehingga dia melakukan kurban sampai akhir Zulhijah atau bahkan hingga Zulhijah tahun depannya. Hal itu disebabkan kasus ini tidak termasuk yang dapat digantikan. *Pendapat kedua* adalah milik Ibnu Idris Hilli yang mengatakan bahwa kasus ini termasuk yang dapat digantikan dengan puasa, karena al-Quran mengatakan: فمن لم يجد فصيام.

Tampaknya, pendapat pertama lebih sesuai dengan riwayat ini, yaitu ketika Hariz bertanya kepada Imam Shadiq as tentang orang yang berhaji Tamatuk dan memiliki uang, tetapi tidak bisa mendapatkan kambing. Beliau menjawab, "Hendaknya dia menitipkan uangnya di penduduk Mekkah dan menyuruh membelikan dan menyembelihkan kurban itu untuknya dan itu sudah cukup baginya. Jika Zulhijah tahun itu sudah lewat, hendaklah wakilnya itu menunggu sampai Zulhijah tahun depannya lagi."[371]

---

371 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab Dzibh*, Bab ke-44, hadis ke-1.

Para fukaha Ahlusunnah dalam dua gambaran dan kasus di atas, berkeyakinan keharusan menggantinya dengan puasa. Malikiyah menambahkan, jika tidak ada orang yang dapat memberikan pinjaman kepadanya, dia juga harus menggantinya dengan puasa.[372]

Berdasarkan kandungan ayat: صيام ثلاثة أيام في الْحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة total puasa yang menjadi ganti kurban adalah sepuluh hari, yaitu tiga hari yang dilakukan pada saat haji dan sisanya pada saat sudah di rumah. Adapun tiga hari itu, meskipun tampaknya mutlak, maka pada waktu apa saja yang penting dalam musim haji boleh untuk dilakukan puasa. Akan tetapi, kemutlakan ini telah dibatasi oleh riwayat-riwayat dan konsekuensinya harus berurutan, yaitu dilakukan pada tanggal tujuh, delapan dan sembilan Zulhijah.[373] Salah satu dari riwayat-riwayat tersebut adalah riwayat dari Rifa'ah bin Musa, dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Hendaklah dia berpuasa tiga hari, yaitu sehari sebelum *Tarwiyah*, pada hari *Tarwiyah* dan pada hari Arafah."[374] Ulama Ahlusunnah pada prinsipnya juga memiliki pendapat semacam ini.[375]

Sehubungan hal di atas, akan muncul pertanyaan, apakah tugas mereka yang tidak dapat melaksanakan puasa pada hari-hari tadi? Para fukaha Imamiyah berdasarkan riwayat seperti, "Hendaklah dia berpuasa tiga hari setelah hari-hari tasrik," mengatakan agar berpuasa setelah hari-hari tasrik. Akan tetapi, sebagian Ahlusunnah membolehkan puasa pada hari-hari tasrik; walaupun riwayat Nabi melarang puasa pada hari-hari itu. Argumentasi mereka akan bolehnya hal itu adalah puasa yang dilakukan oleh Aisyah pada hari-hari itu. Mereka menganggap itu sebagai dalil yang menghapus sabda Rasulullah saw.[376] Tentunya sudah

372 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.689 dan 691.
373 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.297.
374 *Wasail al-Syi'ah*: Bab-Bab Dzibh, Bab 46, hadis ke-1.
375 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.399.
376 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.2, hal.400; *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.691.

gamblang jika sabda Nabi saw tidak mungkin terhapus dan tergantikan oleh perkataan Aisyah.

Selain pertanyaan di atas, akan muncul juga pertanyaan apakah tugas orang yang wajib berpuasa, tetapi sebelum dia berpuasa ternyata dia mendapatkan binatang kurbannya? Jawaban para fukaha Imamiyah dan Syafi'iyah adalah tidak perlu baginya untuk kembali berkurban, walaupun itu lebih utama. Adapun Hanafiyah mengatakan, "Jika hal itu terjadi pada tujuh hari, maka dia tidak wajib berkurban, tetapi jika itu terjadi pada tiga hari, maka dia wajib berkurban. Dan jika antara tiga dan tujuh hari dan dia sudah bertahalul, maka dia harus berpuasa. Akan tetapi, jika belum bertahalul dan masih berihram, maka dia harus berkurban."[377]

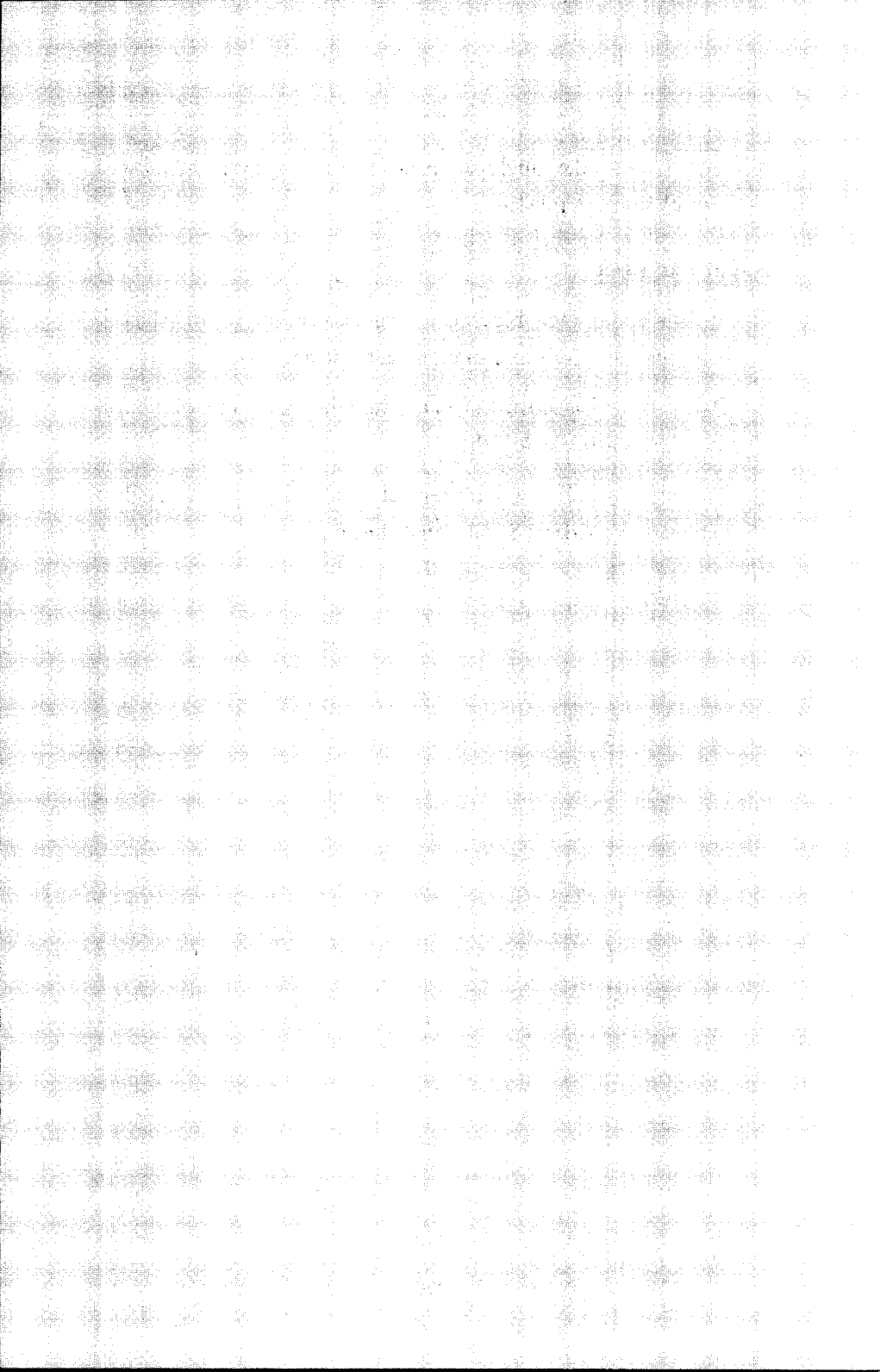
Pertanyaan:

1. Tulislah pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah dalam masalah kekhususan tempat berkurban bersama dengan pandangan penulis!
2. Jelaskan yang dimaksud fidyah menurut bahasa, fikih dan tafsir serta ukurannya!
3. Tuliskan makna haji Tamatuk dan apa perbedaannya dengan dua macam haji yang lain menurut pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah!
4. Tuliskan pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah, sampai dimana batasan haji Tamatuk?
5. Dalam masalah diharamkannya *mut'ah* (haji) menurut jalur Umar, apakah *mut'ah* yang diharamkan dalam haji?

377 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.297.

6. ما استيسر من الهدي dari ungkapan ini ada beberapa sisi yang membatasi kemutlakannya? Tulislah!

Kajian dan Riset

1. Apakah orang yang bepergian yang berniat tinggal di Mekkah beberapa waktu, dihitung orang yang hadir atau tidak?
2. Dalam kasus bagaimanakah orang yang berihram bisa berpindah dari haji Tamatuk ke haji Ifrad?
3. Tahkiklah masalah waktu, tempat dan syarat penyembelihan berdasarkan pendapat Sy'iah dan Ahlusunnah!

BAB 5
KHUMUS

PELAJARAN 11: HUKUM-HUKUM *KHUMUS*

وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِيْنِ وَ ابْنِ السَّبِيْلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَ ما أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَ اللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ.

Ketahuilah! Sesungguhnya, apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai pampasan perang (ghanimah), maka sesungguhnya seperlimanya adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak- anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) pada Hari Furqan, yaitu pada hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu. (QS. al-Anfal [8]: 41)

A. Penjelasan Kosa Kata

1. *Ghanimah*

Ghunm, *ghanimah* dan *maghnam* secara tata bahasa merupakan bentuk masdar yang jamaknya adalah *ghanaim* dan *maghanim*. Dan berkaitan dengan maknanya menurut bahasa, terdapat tiga ungkapan dan penafsiran, yaitu sebagai berikut,

a. Khalil bin Ahmad menulis, "Memperoleh sesuatu tanpa susah-payah."

b. Fayyumi menulis, "*Ghanamtu al-syai' wa aghnamuhu.* Yaitu aku telah mendapatkannya. *Ghanam* merupakan lawan dari kata *gharam* yang bermakna rugi, seakan-akan si pemilik saja yang memilikinya dan tidak ada orang lain yang berserikat dengannya.

c. Ibnu Faris menulis, "Memperoleh sesuatu yang tidak dimiliki sebelumnya."[378]

Kompilasi ungkapan di atas dapat disimpulkan bahwa *ghunm* dan *ghanimah* pada asalnya bermakna harta yang memiliki tiga elemen berikut ini,

a. Sebelumnya orang tersebut tidak memilikinya.

b. Diperoleh dengan cara yang gampang dan mudah.

c. Tidak ada orang lain yang berserikat dengannya dalam hal ini.

Akan tetapi, masing-masing dari pakar bahasa itu menyebutkan satu sisi saja dari kriteria tersebut. Oleh karena itu, tidak ada kerancuan yang dapat ditemukan, karena semuanya mengarah kepada satu hal, yaitu diperolehnya harta. Sebagian fakih kontemporer menambahkan bahwa itu tidaklah semua setiap hal yang diperoleh oleh manusia

378 'Aini, *Mishbah al-Munir*, *Maqayis Lughah*: Kata *ghanama*.

walaupun dengan cara barter barang tanpa untung disebut dengan *ghanimah* juga. Akan tetapi, ada beberapa kekhususan yang perlu diamati di sana, yaitu tidak adanya penantian dan harapan sebelumnya. Dalam hal harta pampasan perang *(ghanimah)*, juga demikian karena hal utama dan paling yang ditunggu-tunggu di sini adalah kekalahan musuh dan mengalahkan mereka.

2. *Khumus*

Khumus sama seperti wazan *kumud* yang memiliki arti yang sama dengan kata *khumsu*, sesuai wazan *khuldu*. Keduanya sama-sama bermakna bagian seperlima. Sebagaimana dikatakan, *khamastu al-qawm,* berarti aku ambil seperlimanya dari harta mereka.[379]

3. *Qurba*

Qurba seperti *qurb*, *qarabah* dan *qurbah* yang bermakna dekat yang merupakan lawan dari jauh. Dengan perbedaan, penggunaan *qurb* menunjukkan dekat dari sisi ruang, *qurbah* dari sisi posisi dan kedudukan, sedangkan *qurab* dan *qarabah* dalam hal kekeluargaan atau sosial.[380] Akan tetapi, tampaknya, *qurba* digunakan untuk kerabat dekat, sebagaimana disebutkan, *Maka berikanlah kepada kerabat yang terdekat akan haknya, demikian (pula) kepada fakir-miskin dan orang- orang yang dalam perjalanan* (QS. al-Rum [30]: 38). Dan firmannya, *Katakanlah, "Aku tidak meminta kepadamu sesuatu upah pun atas seruanku ini, kecuali kecintaan kalian terhadap keluarga dekatku (qurba)"* (QS. al-Syura [42]: 24).

---

379 *Mishbah al-Munir,* kata *khumus.*

380 *Ibid.,* kata *qaruba.*

B. Penjelasan Global Tentang Ayat

Ayat ini merupakan satu-satunya ayat dalam al-Quran yang menjelaskan tentang pensyariatan *khumus* dan dengan gamblang menyebutkan di-*khumus*-kannya sebagian dari harta. Awalnya, mengupas tentang inti kewajiban kemudian menerangkan enam sasaran *khumus*, yaitu Allah, Rasul-Nya, kerabat dekat, anak yatim, orang miskin dan *ibnu sabil* dari mereka. Lalu ditambahkan bahwa membayar *khumus* itu merupakan tanda keimanan kepada Allah dan percaya kepada al-Quran. Akhirnya, dalam ayat ini terdapat beberapa pembahasan sebagai berikut,

1. Ayat dan nasakh

Dalam masalah ini, Qurthubi dengan menukil sebagian ahli tafsir, menulis, "Ayat ini merupakan *nasikh*/penghapus hukum ayat pertama surah al-Anfal yang mengatakan, *Katakanlah, "Hanyasanya anfal itu milik Allah dan Rasul* dan ayat *ghanimah* berkaitan dengan manusia-manusia pemilik *ghanimah*." Dia lalu menambahkan dengan menukil riwayat dari Imam Ali as, yang berkata, "Pada Perang Badar, Rasulullah saw memberikan unta dari *khumus*," yang menjadi bantahan adanya *nasakh* (penghapusan hukum).[381] Fadhil Miqdad juga menukil penghapusan hukum ayat ini, yaitu ayat di dalam surah al-Anfal dan ayat *fai, Dan apa saja harta pampasan (fai) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya* (QS. al-Hasyr [59]: 6), dan dia menolak hal ini dengan alasan hadisnya *maudu*/temanya berbeda.[382] Dan ini merupakan pendapat yang benar. Akan tetapi, berkaitan dengan dihapuskannya ayat *ghanimah* ini dengan ayat *anfal* walaupun hal ini juga sempat terlontar dari beberapa kalangan,

381 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.8, hal.3, 9.

382 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.254.

namun dalil yang pasti tidak dibawakan dan hanya dalil *dhanni* (sekadar anggapan) saja.

2. Definisi Khumus

Khumus merupakan hal yang telah menjadi salah satu keyakinan khusus bagi mazhab Imamiyah. Sebaliknya, para fukaha Ahlusunnah tidak meyakininya sehingga berbagai hal yang menurut Imamiyah berkaitan dengan *khumus*, seperti laba dari pengumpulan harta, rumah, perabot rumah, kendaraan, mas kawin, perhiasan dan utang, masuk dalam pembahasan zakat, walaupun yang dizakati hanya seperlima atau sepersepuluhnya saja.[383] Jawad Mughniyah dalam kitabnya *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Khamsah* menulis, "Hanya mazhab Imamiyah saja yang membuat bab khusus tentang *khumus* di dalam kitab-kitab fikih mereka yang diletakkan setelah pembahasan zakat."[384] Kendati dalam beberapa kitab hadis Ahlusunnah, di antaranya *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* dalam pembahasan jihad telah disebutkan sebuah bab yang berjudul *Ghanaim* dan *Fai*, berikut pengelompokan hadis-hadis tentangnya.

Jadi, di banyak buku-buku fikih Ahlusunnah jarang sekali ditemukan definisi dan hukum *khumus*. Adapun para fukaha Imamiyah dalam mendefinisikan *khumus* mengatakan, "Ia adalah harta yang diwajibkan Allah Swt untuk diberikan oleh pemilik harta khusus tersebut kepada Diri-Nya, kepada Bani Hasyim yang menjadi pemimpin dan pemuka mereka dan para pemilik keutamaan dan kebaikan, sebagai sebuah penghormatan untuk mereka dan ganti atas pelarangan mereka menerima sedekah/zakat dan hal-hal yang kotor dari manusia."[385] Pengarang kitab

383 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah,* jil.1, hal.591, 595.

384 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Khamsah,* hal.186.

385 *Jawahir al-Kalam,* jil.16, hal.2.

al-Madarik juga menulis, "*Khumus* adalah harta yang menjadi hak Bani Hasyim sejak semula sebagai ganti dari zakat."[386]

Dalam definisi pertama telah dijelaskan hakikat *khumus*, sasaran-sasarannya, serta falsafahnya, sedangkan dalam definisi kedua hanya hakikat *khumus* dan pemiliknya yang telah disinggung. Definisi ini pada dasarnya hasil saduran dari hadis-hadis. Imam Shadiq as berkata, "Sesungguhnya, Allah adalah Tuhan yang tiada tuhan selain Dia, saat Dia mengharamkan kami untuk menerima sedekah, Dia menurunkan untuk kami *khumus*, maka sedekah haram untuk kami, sedangkan *khumus* adalah sebuah kewajiban untuk (diberikan kepada) kami dan kemuliaan itu boleh diterima."[387]

Maksud secara *ashal* yang ada dalam definisi itu adalah Allah Swt sejak awal dan secara langsung telah mengkhususkan bagian untuk mereka. Oleh karena itu, pengarang kitab *al-Madarik* melanjutkan penjelasannya, "*Al-Ashl* (yang mendasar) dalam hal ini adalah firman-Nya, *Dan ketahuilah...* Ini berarti berbeda dengan harta yang awalnya bagian dan hak Allah, tapi dengan kehendak Rasulullah, harta itu diberikan kepada mereka (Bani Hasyim)."

3. *Muta'allaq Khumus*

Dari ungkapan: اعلموا انما غنمتم من شيئ فأن لله خمسه secara gamblang dapat dipahami bahwa secara global dikeluarkannya seperlima dari beberapa harta merupakan sebuah kewajiban. Dan hal ini tidak ada perbedaan di antara kaum muslim. Akan tetapi, harta apakah yang terkena kewajiban itu? Dan siapakah objek dan sasarannya? Telah terdapat perbedaan yang cukup mendasar antara Imamiyah dan Ahlusunnah. Para mufasir

386 *Madarik al-Ahkam*, jil.5, hal.359.

387 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab-Bab ma Yajibu Khumus* (Bab Hal-Hal Yang Harus Dikhumusi), Bab 1, hadis ke-2.

Ahlusunnah hanya membatasinya pada pampasan perang saja, sedangkan para mufasir Imamiyah memperluasnya menjadi tujuh jenis harta bahkan sepuluh jenis yang insya Allah akan kami sebutkan setelah ini. Berikut ini pendapat dari dua kelompok tersebut.

a. *Pendapat para mufasir Ahlusunnah*

Qurthubi dalam hal ini menulis, "Telah menjadi kesepakatan bahwa maksud dari غنمتم من شيء adalah harta orang-orang kafir yang diperoleh saat mereka dikalahkan oleh kaum muslim melalui perlawanan."[388] Fakhrurrazi juga menafsirkan frase: ما غنمتم itu dengan pampasan perang. Dalam mendefinisikannya, dia menulis, "*Ghanimah* secara syariat adalah apa yang masuk di tangan kaum muslim dari harta kaum musyrik melalui penaklukan dengan bala tentara berkuda atau unta."[389]

Qurthubi kemudian menambahkan, walaupun secara bahasa pembatasan ini tidak dapat disimpulkan, tetapi secara uruf, istilah *ghanimah* hanya berkaitan dengan hal-hal di atas. Karena, apa yang diperoleh kaum muslim dari orang kafir ada dua jenis, yaitu *pertama*, harta yang didapat tanpa pengerahan bala tentara berkuda atau semisalnya. *Kedua,* harta yang diperoleh dengan usaha dan peperangan. Jenis pertama disebut *fai*, sedangkan yang kedua disebut *ghanimah*. Dan yang dimaksud dalam ayat ini adalah jenis kedua.

Rasyid Ridha dalam kitab tafsirnya[390] menulis, "Walaupun secara bahasa *ghanimah* bermakna sesuatu yang diperoleh tanpa jerih payah,

388 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.8, hal.1.

389 *Tafsir al-Kabir*, juz 15, hal.124.

390 *Tafsir al-Quran al-Karim*, yang lebih populer dengan *Tafsir al-Manar*, merupakan *muhadharah* pelajaran Syekh Muhammad Abduh yang ditranskip oleh Sayid Rasyid Ridha. Tafsir ini hanya sampai pada ayat ke-53 surah Yusuf dan dalam dua belas jilid. Dan sampai ayat ke-126, surah al-Nisa didikte langsung oleh Muhammad Abduh. Dan, dari ayat tersebut hingga ayat ke-53 surah Yusuf as ditulis oleh Rasyid Rida, hanya dengan metode Muhammad Abduh.

tetapi ini merupakan makna yang tidak terlalu tepat. Karena, tidak semua jenis untung dan laba bisa dikatakan sebagai *ghanimah*, sebagaimana orang Arab mengatakan untuk harta yang diperoleh dari peperangan disebut dengan *ghanimah*. Padahal, itu didapat dengan susah payah."[391] Kesimpulan dari ungkapan ini adalah bahwa *ghanimah* hanya berkaitan dengan harta pampasan perang saja.

b. Pendapat para mufasir Ahlulbait as

Sykeh Thusi dan Syekh Thabarsi menulis, "Para ulama kami mengatakan, 'Sesungguhnya, *khumus* adalah sebuah kewajiban dalam setiap keuntungan yang diperoleh manusia dari mata pencaharian mereka, laba perdagangan, harta simpanan, barang tambang, dari selaman dan lainnya sebagaimana yang telah disebutkan dalam kitab-kitab kami.'"[392] Dalam argumentasinya, Syekh Thusi menambahkan, "Kemutlakan kata *ghanimah* mencakup semua hal." Syekh Thabarsi mengatakan bahwa secara uruf kebahasaan, yaitu semua hal itu bisa dikatakan sebagai *ghanimah*. Hanya saja dalam mendefinisikan *ghanimah*, mereka menulis artinya yang khusus, yaitu apa-apa yang diperoleh dari kaum kafir melalui peperangan.[393] Allamah Thaba'thaba'i dalam kitab tafsirnya menulis, "*Ghunm* dan *ghanimah* adalah perolehan faedah/keuntungan, baik itu dari perniagaan atau kerja maupun peperangan. Dan dalam hal ini, sesuai sebab turunnya, ayat ini berkaitan langsung dengan pampasan perang."[394]

Masalah sebab turunnya ayat: ما غنمتم yang menyangkut Perang Badar dan pembagiannya bukanlah hal yang perlu diperdebatkan lagi. Pokok pembahasan dalam hal ini adalah apakah maksud dari *ghanimah*

391 *Al-Manar*, jil.10, hal.3.

392 *Tafsir al-Tibyan*, jil.5,hal.123; *Majma' al-Bayan*, jil.2, hal.544.

393 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.248.

394 *Tafsir al-Mizan*, jil.9, hal.89.

itu hanya pampasan perang ataukah tidak? Dan jika memang berkaitan dengan perang, apakah bisa diubah dan diperluas atau dipersempit? Jika hal ini bisa dilakukan, maka yang benar adalah pendapat Imamiyah, tetapi sebaliknya, jika tidak dapat diubah, tentunya pendapat para fukaha Ahlusunnah-lah yang benar.

Dengan merujuk kepada pendapat para fukaha dan mufasir Imamiyah dan Sunni, dengan jelas dapat dipahami bahwa suatu ayat itu tidak luput dari perluasan dan pembatasan. Dari keluar dari area *ghanimah* sebagaimana dalam pampasan perang juga terjadi penyempitan dan pembatasan maksud. Oleh karena itu, hal pertama yang harus dilakukan adalah menjelaskan perluasan dan pembatasannya terlebih dahulu.

C. Perluasan Fikih

1. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Ahlusunnah tidak membahas masalah *khumus* dalam bab tersendiri. Akan tetapi, mereka letakkan di sela-sela pembahasan zakat dan mereka menyebutkan hal-hal yang menurut mereka berkaitan dengan *khumus* berikut ini,

Pendapat Hanafiyah, barang tambang[395] harus dikeluarkan *khumus*-nya. Maksud dari barang tambang ini adalah harta yang diperoleh dari

395 Sesuai fatwa Abu Hanifah , *ma'dan* dan *rikaz* adalah semakna dan terbagi kepada tiga macam, yaitu *pertama*, barang tambang yang terbuat dengan (bantuan) api, seperti emas, perak, tembaga, besi dan timah. *Kedua*, barang tambang yang berwujud cair, seperti minyak, ter dan gas. *Ketiga*, barang tambang yang tidak terbuat benda cair dan tidak juga terbuat dengan bantuan api, seperti garam dan kapur. Kemudian, berkaitan dengan bagian pertama, dia mengatakan, "Jika seseorang menemukan harta karun, dan barang tambang di tanah dan rumahnya, maka dialah sebagai pemiliknya dan tidak perlu dikeluarkan *khumus*-nya. Begiu juga jika ditemukan di tempat tak bertuan, serta memiliki tanda-tanda Islam, maka hukumnya sama seperti barang temuan dan tidak perlu dikeluarkan *khumus*-nya. *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.612.

bawah tanah, baik itu berupa hasil tambang atau harta karun. Abu Hanifah mengatakan, "Jika harta itu ditemukan di tanah yang tak bertuan dan ada tanda-tanda Jahiliyah, maka *khumus*-nya harus dikeluarkan. Begitu juga jika harta karun atau tambang itu diperoleh dari tanah orang lain, maka *khumus*-nya juga wajib dikeluarkan. Sebagaimana dia juga mengatakan, air raksa pun juga harus dikeluarkan *khumus*-nya."[396]

Pendapat Malikiyah, mereka menyebutkan perbedaan antara *ma'dan* dan *rikaz*. Mereka mengatakan bahwa *ma'dan* adalah sesuatu yang telah Allah ciptakan di bumi, seperti emas, perak, tembaga dan besi. Adapun *rikaz* adalah emas dan perak di perut bumi yang ditanam/disimpan oleh orang-orang Jahiliyah. Malikiyah meyakini jenis pertama harus dizakati, sedangkan yang kedua harus dikeluarkan *khumus*-nya. Mereka juga menambahkan bahwa harta orang-orang Jahiliyah yang ada di permukakan bumi atau berada di tepian pantai juga harus dikeluarkan *khumus*-nya. Malikiyah juga berkeyakinan bahwa potongan atau limbah-limbah emas atau perak yang didapatkan dari hasil tambang dan mudah untuk dibersihkan, juga harus dikeluarkan *khumus*-nya.[397]

Hanbaliyah berpendapat sama dengan Malikiyah, yaitu membedakan antara *ma'dan* dan *rikaz*. Mereka mengatakan harta pendaman/simpanan orang-orang Jahiliyah dan orang-orang kafir serta temuan di permukaan bumi yang ada tanda-tanda kekafirannya harus dikeluarkan *khumus*-nya. Adapun harta yang memiliki ciri dan tanda Islam, hukumnya sama seperti *luqathah*/barang temuan.

Pendapat Syafi'iyah, mereka meyakini *ma'dan* di sini khusus untuk emas dan perak dan hal itu berkaitan dengan zakat. Adapun barang tambang lainnya tidak ada kewajiban apa pun; sedangkan *rikaz* (harta karun) yang menjadi simpanan orang-orang Jahiliyah dengan beberapa

396 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.612.

397 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.613.

syarat yang disebutkan dalam zakat[398] selain putaran setahun, haruslah dikeluarkan *khumus*-nya.[399] Bisa jadi orang mengatakan bahwa maksud dari *khumus* dalam hal ini adalah zakat, tetapi zakat yang besarnya sudah ditentukan, yaitu seperlima. Oleh karena itu, tidak ada hubungannya dengan istilah *khumus* yang populer di dalam fikih Imamiyah. Akan tetapi, pendapat ini tidak dapat dibenarkan, karena para fukaha Ahlusunnah menegaskan bahwa sasaran *khumus* ini adalah sasaran *khumus ghanimah* juga.

2. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Para punggawa fakih Imamiyah berkeyakinan bahwa *khumus* berkaitan dengan tujuh hal, yaitu pampasan perang, barang tambang, harta karun, permata laut, keuntungan dari mata pencaharian, tanah yang dibeli seorang kafir zimi dari seorang muslim, serta harta yang bercampur dengan yang haram.[400] Sebagian fakih seperti Abu Shalah Halabi, seseorang yang sezaman dengan Syekh Thusi, sebagian lain, juga menambahkan hal lain, seperti harta warisan, hibah, hadiah dan sedekah juga harus dikeluarkan *khumus*-nya.[401]

Argumentasi para fukaha Imamiyah adalah berpatokan kepada arti kata *ghunm* tidak dilihat sebagai hal yang khusus dengan peperangan saja. Dan, hal ini dengan jelas dapat dipahami dari lawan katanya, yaitu *ghurm.* Penggunaan dua kata itu begitu populernya sehingga mereka mengatakan, "Barangsiapa yang memiliki *ghunm*, maka wajib baginya *ghurm.*" Dan *ghanimah* serta *maghnam* dipecah dari kata tersebut dan jelas tidak khusus untuk pampasan perang semata.

398 Syarat zakat, di antaranya adalah balig, berakal, bebas, Islam, kepemilikan utuh, sudah mencapai nisab, melewati satu tahun. Dengan beberapa perbedaan pendapat ringan di antara para fakih.

399 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.615.

400 *Jawahir al-Kalam*, jil.16, hal.5.

401 *Zubdah al-Bayan*, hal.209.

Bisa jadi timbul sebuah pertanyaan bahwa kata *ghanimah*, karena seringnya digunakan untuk pampasan perang, maka arti itu sudah berubah menjadi arti hakiki dan syariat menginginkan makna ini. Dalam menjawab pertanyaan ini bisa dikatakan jika *ghanimah* bisa demikian, maka untuk *fiil madhi* dan kata lainnya, *maghnam* juga mengapa tidak demikian? Bukti pernyataan ini adalah kata *maghanim* digunakan dalam laba dan keuntungan selain dari peperangan, sebagaimana al-Quran mengatakan, *maka di sisi Allah-lah keuntungan-keuntungan yang melimpah* (QS. al-Nisa [4]: 95).

D. Perluasan Dan Penyempitan Penafsiran

Dalam zahir dari kata-kata ayat ini telah terjadi beberapa perubahan, yaitu sebagai berikut,

1. Kata *ghanimtum* yang merupakan bentuk kata kerja bentuk lampau, tidak hanya bermakna pampasan yang sudah diperoleh, tetapi juga mencakup pampasan perang yang akan diperoleh pada masa mendatang. Jika tidak, maka harus dikatakan bahwa hal itu hanya berkaitan dengan pampasan Perang Badar saja.
2. Para mufasir yang mengatakan: ما غنمتم adalah pampasan perang. Mereka juga meyakini bahwa pampasan perang tersebut memiliki makna luas dan tidak hanya berkaitan dengan sebab turunnya saja, yaitu Perang Badar.
3. Yang zahir dari: ما غنمتم من شىئ adalah mencakup segala sesuatu yang diperoleh pada waktu peperangan, dan menurut ungkapan Zamakhsyari bahkan juga meliputi benang dan jarum sekalipun. Meskipun dalam hal ini ada tiga hal telah dikecualikan, yaitu kulit, tawanan dan tanah, yang ketiganya dikhususkan untuk orang khusus

saja. *Pertama*, kulit untuk penyembelihnya, *kedua* tawanan untuk Imam/pemimpin dan *ketiga,* tanah untuk kaum muslim.[402]

Berdasarkan dalil-dalil berikut ini maka harus dikatakan bahwa: ما غنمتم bersifat umum dan menyeluruh serta mencakup segala bentuk keuntungan dan laba.

1. Kata-kata *ghanimah*, *maghanim* dan *ghanimtum* tidak hanya bermakna pampasan perang semata.
2. Tidak dikhususkannya kasus turunnya ayat dengan pampasan Perang Badar.
3. Melebarnya hal-hal yang harus dikeluarkan *khumus*-nya dan merembetnya masalah ini kepada harta karun dan barang tambang dalam fikih Ahlusunnah.
4. Pembatasan cakupan: ما غنمتم dari keluasan kata: من شيئ untuk *ghanimah* yang bermakna khusus.
5. Pembatasan cakupan *ghanimah* dengan pengecualian hal-hal yang baik dan bersih saja.

   Selain semua itu, apabila pemimpin kaum muslim melihat sebuah kemaslahatan, bisa saja mengubah sasaran pembagian pampasan perang tersebut dan secara praktis, ia keluar dari zahir ayat. Dengan demikian, dalam hal-hal yang berkaitan dengan *khumus* pun, berdasarkan sebuah maslahat, bisa saja *khumus* diperluas untuk hal-hal yang lain, meskipun hal itu kita asumsikan sebagai pampasan perang.
6. Riwayat-riwayat yang beragam di antaranya sebuah riwayat dari Imam Shadiq as yang menukil wasiat Rasulullah saw kepada Imam Ali as, beliau berkata, "Dalam wasiat Nabi saw kepada Ali

402 *Tafsir al-Qurthubi,* jil.4, hal.8.

as, beliau bersabda. 'Wahai Ali! Sesungguhnya, Abdul Muththalib telah menjalankan lima tradisi yang baik pada masa Jahiliyah, yang kelimanya diberlakukan oleh Allah Swt di dalam Islam. Dia mendapatkan harta karun maka dia keluarkan *khumus*-nya dan menyedekahkannya. Maka Allah Swt menurunkan ayat: "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ[403].'" Dan juga riwayat Hammad bin Isa dari Imam Shadiq as, yang berkata, "*Khumus* itu dikeluarkan dari lima hal, yaitu dari pampasan perang, barang selaman, harta karun, barang tambang dan hasil pelayaran."[404] Untuk hal-hal lain yang berkaitan dengan *khumus*, bisa dilihat dalam bab-bab yang menjelaskan tentang hal-hal yang wajib dikeluarkan *khumus*-nya.

Oleh karena itu, pendapat terbaik dalam hal ini adalah ungkapan Allamah Thaba'thaba'i dalam kitab tafsirnya, diaberkata, "*Ghunm* dan *ghanimah* bermakna memperoleh keuntungan melalui perdagangan, usaha, peperangan dan lain-lain. Dan dalam kasus ayat ini, sesuai sebab turunnya, berkaitan dengan keuntungan dari pampasan perang."

7. Pengkhususan dalam *ghanimah*. Apa yang sebelumnya disebutkan, bahwa sebagian sesuatu yang dijadikan *ghanimah* perang itu, dikecualikan dari undang-undang umum. Pengkhususan/ pengecualiaan ini terjadi, karena sunnah dan tradisi.

   Para fukaha Ahlusunnah meyakini bahwa perolehan seperti tanah dan tawanan pilihan adalah khusus untuk Imam/pemimpin kaum muslim saja. Qurthubi bahkan mengklaim hal itu sebagai sebuah

403 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab-Bab Ma Yajibu Fihi Khumus* (Bab Hal Yang Wajib Dikeluarkan *Khumus*-nya). Bab 5, hadis ke-3.

404 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab-Bab Ma Yajibu Fihi Khumus* (Bab Hal Yang Wajib Dikeluarkan *Khumus*-nya). Bab 2, hadis ke-9.

kesepakatan dan bukanlah hal yang diperdebatkan.[405] Di dalam riwayat dan fikih Imamiyah, selain tanah, harta-harta pilihan dan *qhata'u al-muluk* juga dikecualikan. Dalam riwayat yang dinukil Daud bin Farqad, Imam Shadiq as berkata, "*Qhata'u al-muluk* seluruhnya untuk Imam dan orang lain tidak berhak sama sekali atasnya." Dan dalam riwayat Hammad bin Isa dari Imam Kazhim as disebutkan, "Imam berhak atas harta yang bersih. Dia bisa mengambil dari pampasan perang itu harta yang suci, yaitu budak yang cekatan, binatang ternak yang tangkas, pakaian dan harta benda yang disukai dan diminati yang. Dan hal itu harus dilakukan sebelum proses pembagian dan sebelum dikeluarkan *khumus*-nya."[406]

Pertanyaan:

1. Tulislah definisi *ghanimah* menurut pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah!
2. Jelaskan makna umum dan khusus: غنمتم menurut fikih dan tafsir kedua mazhab!
3. Jelaskan definisi *khumus* menurut pandangan Imamiyah!
4. Apa perbedaan pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah dalam hubungannya dengan *khumus*?
5. Apa definisi: قطايع الْملوك و صفو الْمال, apa misdaknya dan untuk siapa?

Kajian dan Riset

1. Apa hubungan ayat *khumus* dengan ayat-ayat *fai* dan *anfal*?
2. Bagaimana bisa diterima kepemilikan Tuhan yang mutlak dengan kepemilikan seperenam dari *khumus*?

---

405 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.8, hal.4.

406 *Wasail al-Syi'ah, Bab-Bab Anfal wa Ma Yakhtashu bi Imam*, Bab 1, hadis ke-4, 6.

PELAJARAN 12: LANJUTAN HUKUM-HUKUM *KHUMUS*

Salah satu pembahasan *khumus* adalah masalah pembagian dan sasarannya yang juga disinggung oleh al-Quran. Allah berfirman, *Maka sesungguhnya bagi Allah seperlima dan untuk Rasul, para kerabat dekatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil.*

A. Pemilik *Khumus*

Poin penting yang harus disebutkan di sini adalah meskipun ayat mulia ini telah menjelaskan secara gamblang tentang pemilik *khumus*, tetapi pembagian dan pengkhususan bagian-bagiannya tidak memiliki pendapat yang satu karena adanya beragamnya pendapat dari para fukaha dan mufasir yang mengemuka mengenai hal ini.

1. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Para fukaha Imamiyah berkeyakinan bahwa *khumus* harus diberikan kepada enam bagian, tiga bagiannya adalah saham Allah, saham Rasulullah dan saham *dzi al-qurba*, dan saham *dzi al-qurba* pun diberikan untuk Rasul. Adapun tiga bagian sisanya untuk para keturunan Abdul Muththalib.[407]

Perlu disebutkan, dalam riwayat-riwayat zakat yang diharamkan untuk diterima oleh kerabat dekat Rasulullah saw terdapat dua ungkapan, yaitu *pertama*, untuk Bani Hasyim, seperti riwayat dari Ibrahim Hasyimi yang mengatakan, "Aku bertanya kepada Imam Shadiq as, 'Apakah zakat halal diterima oleh Bani Hasyim?' Maka beliau menjawab, 'Sesungguhnya, sedekah wajib (zakat) itu untuk manusia dan tidak boleh kita terima.'"[408] *Kedua*, untuk Bani Abdul Muththalib, seperti

407 *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.250.

408 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab Mustahiqin li al-Zakat* (Bab Mereka yang Berhak Menerima Zakat), Bab 31, hadis ke-3; juga riwayat-riwayat dalam Bab 29, 30, 32, dan 34.

riwayat Zurarah, dari Imam Bagir as dan Imam Shadiq as, yang berkata, "Sesungguhnya, sedekah tidak boleh diberikan kepada keturunan Abdul Muththalib."[409]

Tampaknya, dua lafal ini bisa diterapkan satu sama lain, karena dalam kelompok riwayat ketiga disebutkan Bani Hasyim dan juga Bani Abdul Muththalib. Seperti riwayat Zurarah dari Imam Shadiq as, yang berkata, "Sesungguhnya, kalau itu sepadan, tidaklah seorang keturunan Hasyim dan keturunan Abdul Muththalib akan memerlukan kepada sedekah/zakat."[410] Dan Dalam beberapa riwayat telah ditegaskan bahwa makna yang lebih khusus Bani Abdul Muththalib adalah Bani Hasyim. Seperti riwayat Hammad bin Isa dari Imam Kazhim as, yang berkata, "Sesungguhnya, Allah telah menjadikan *khumus* ini khusus untuk mereka, yaitu keturunan Abdul Muththalib sebagai ganti bagi mereka dari zakat manusia."[411] Juga dalam riwayat dari perawi yang sama, dari Imam telah disebutkan, "Adapun orang-orang yang dijadikan *khumus* khusus untuk mereka saja itu adalah kerabat dekat Nabi saw, yaitu keturunan Abdul Muththalib."[412] Hal ini akan dijelaskan nanti.

Pada hakikatnya, menurut keyakinan Imamiyah, bahwa setengah dari *khumus*, yaitu bagian untuk Allah, Rasul dan *dzi al-qurba* diperuntukkan

409 *Ibid.*, Bab 29, hadis ke-1 dan 2, Bab 34, hadis ke-2.

410 Abdul Muththalib adalah putra Hasyim bin Abdul Manaf. Dia memiliki empat belas putra, lima dari mereka adalah Abdullah, Abu Lahab, Harits, Abbas dan Abu Thalib, dan mereka memiliki keturunan-keturunan yang semuanya disebut Hasyimi. Dengan demikian, maka semua *Alawiyun* (putra-putra Ali as), Bani Aqil, Bani Ja'far dan Bani Abbasiyah, semuanya masuk ke dalam klaim ini. Lepas dari semua itu, jika tolok ukurnya adalah Hasyim-nya, keturunan Asad bin Hasyim (kakek dari jalur ibu Ali as) dan para saudara beliau termasuk Bani Hasyim juga. Hanya saja, menurut penukilan Ahmad bin Inabah, keturunan Hasyim hanya berlanjut dari Abdul Muththalib saja. *Fushul al-Fakhriyah*, hal.88.

411 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab Mustahiqin li al-Zakat* (Bab Mereka Yang Berhak Menerima Zakat), Bab 32, hadis ke-3.

412 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab Mustahiqin li al-Zakat* (Bab Mereka Yang Berhak Menerima Zakat). Bab 34, hadis ke-2.

bagi Nabi dan para Imam setelahnya. Adapun setengahnya lagi dibagikan untuk para miskin, anak-anak yatim dan *ibnu sabil* dari Bani Hasyim. Dalil para fakih Imamiyah adalah bahwa tiga bagian untuk keturunan Abdul Muththalib sudah menjadi kesepakatan umat Islam dan secara pasti sesuai dengan kandungan ayat mulia, dan akan berbeda halnya jika diberikan kepada selain mereka.

Jika lafal-lafal ayat umum dan pengkhususannya harus diterima, maka untuk menjawab hal ini bisa dikatakan bahwa yang berkaitan dengan *dzi al-qurba* itu bersifat umum, yaitu bisa untuk Bani Hasyim dan yang lainnya. Tetapi, kenapa hal ini dipahami khusus untuk mereka saja? Sebagaimana anak yatim, orang miskin dan *ibnu sabil* bersifat umum dan mencakup orang muslim, orang kafir zimi dan lainnya, padahal yang dimaksud adalah orang-orang muslim saja.

Selain itu, di dalam riwayat Ahlulbait as fakta ini juga telah dijelaskan, di antaranya adalah riwayat Abdullah bin Bukair, dari Imam Bagir as atau Imam Shadiq as, yang berkata, "(Dalam konteks kekenian), *khumus* Allah itu adalah untuk Imam, *khumus* Rasulullah itu adalah untuk Imam, *khumus dzi al-qurba* juga adalah untuk Imam dan anak-anak yatim dari keluarga Rasul, orang-orang miskin dari mereka, serta *ibnu sabil* dari mereka. Dengan demikian, bagian-bagian itu tidak keluar dari golongan mereka kepada yang lain."[413]

Poin yang tersisa dalam *dzi al-qurba*, yaitu sebagai berikut,

Jika maksud dari *dzi al-qurba* adalah keluarga Rasulullah dan tiga kelompok berikutnya, yaitu anak yatim, orang miskin dan *ibnu sabil* dari mereka juga, maka bisa dikatakan bahwa objek *khumus* hanya ada tiga kelompok, yaitu Allah, Rasulullah dan kerabat Rasul saw. Dan apakah

413 *Wasail al-Syi'ah.*

itu berarti, bahwa penjelasan mengenai keenam kelompok ini sudah tidak ada manfaatnya lagi?

Para mufasir dan fakih Imamiyah menjawabnya, bahwa maksud dari *dzi al-qurba* adalah Imam Maksum setelah Rasulullah saw.[414] Sayid Murtadha mendukung pendapat ini dengan dalil kata *dzi al-qurba* disebut dengan kata tunggal. Beliau mengatakan bahwa rahasia tunggalnya kata tersebut adalah karena dia adalah Imam setelah Rasul saw. Karena, jika bukan Imam dan pengganti Nabi yang dimaksud, maka sebagai konsekuensinya bahwa yang di-*athaf*-kan kepadanya, yaitu yatim, miskin dan *ibnu sabil* bukanlah kerabat Nabi, karena *athaf* itu menuntut adanya perbedaan.

Fadhil Miqdad mengritisi ungkapan ini dan mengatakan bahwa bisa jadi kata tunggal itu bertujuan untuk kata jenis *(jins/genus)*. Adapun keharusan adanya perbedaan dalam *athaf* bisa jadi diselesaikan dengan ungkapan *athaf* khusus kepada yang umum, karena adanya tambahan perhatian spesial.

Meskipun apa yang disampaikan oleh Sayid Murtadha belum sempurna, mengingat pada masa Nabi saw masalah imamah belum terpaparkan (secara gamblang) dan terpaksa harus dikatakan kalau hal ini berkaitan dengan masa setelah beliau. Akan tetapi, penjelasan Fadhil Miqdad juga tidak luput dari sanggahan, karena dengan *athaf* dari khusus ke umum dapat disimpulkan jika objek pemberian *khumus* itu hanya lima, bukan enam.

Yang bisa disampaikan dalam hal ini adalah dengan menjaga perbedaan dalam *athaf*, maka maksud dari *dzi al-qurba* adalah kerabat dekat Rasulullah saw, selain yang miskin. Dan tiga kelompok sisanya adalah kerabat beliau yang membutuhkan. Pada hakikatnya, bagian *dzi*

---

414 *Jawahir al-Kalam*, jil.16, hal.86.

al-qurba telah ditentukan, yaitu hikmah lain selain keperluan materi yang telah disebutkan, seperti saat Rasulullah saw memberikan Tanah Fadak kepada putrinya Fathimah as[415] setelah turun ayat, *Dan berilah Dzul Qurba haknya dan kalangan miskin dan ibnu sabil* (QS. al-Isra [17]: 26 dan QS. al-Nahl [16]: 90).

Dari ayat di atas, dengan baik dapat dipahami bahwa *dzi al-qurba* bersifat mutlak dan disebutkan terpisah dari mereka yang membutuhkan, selain orang miskin dan *ibnu sabil.* Tiga bagian untuk Rasulullah saw telah ditentukan untuk dikelola sesuai ketentuan beliau sendiri. Dan tiga bagian lagi untuk kerabat beliau.

2. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Ahlusunnah dalam hal ini memiliki pendapat yang beragam, yaitu sebagai berikut,

a. Dibagi sesuai pendapat dan ijtihad imam

Hal ini merupakan fatwa Imam Malik yang mengatakan, bahwa pembagian *khumus* tergantung pemimpin umat Islam. Dengan ijtihadnya, dia dapat memberi bagian untuk keluarga Rasul dan sisanya untuk dipergunakan dalam kepentingan umum.[416] Jaziri saat menjelaskan pendapat Malikiyah, menulis bahwa sasaran pemberian *khumus* tak lain adalah sasaran pemberian *ghanimah*, yaitu kepentingan umum dan tidak untuk delapan kelompok yang masyhur dalam penerimaan zakat.[417] Karena, Allah berfirman, *Sesungguhnya, zakat (sedekah) itu, hanyalah untuk*

415 Riwayat pemberian Fadak kepada Fathimah telah disebutkan oleh Suyuthi dalam *al-Durr al-Mantsur*, pada ujung pembahasan ayat ke-26, surah al-Isra; Haitsami, *Majma' al-Zawaid*, jil.7, hal.49; Dzahabi, *Mizan al-I'tidal*, jil.2, hal.228; Muttaqi Hindi, *Kanz al-Ummal*, jil.2, hal.158. *Fadhail al-Khamsah fi al-Shihah al-Sittah* (Keutamaan Lima Sosok Agung Dalam Enam Kitab Shahih), jil.3, hal.136.

416 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.8, hal.10.

417 *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, jil.1, hal.612-615.

orang-orang fakir, orang-orang miskin, amil zakat, para mualaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana (QS. al-Taubah [9]: 60).

b. Tiga bagian

Qurthubi menulis, "Ini merupakan pendapat Abu Hanifah yang mengatakan bahwa *khumus* dibagikan untuk tiga kelompok, yaitu pertama untuk anak-anak yatim, bagian kedua untuk orang miskin dan bagian ketiga untuk *ibnu sabil*. Adapun bagian Nabi dan kerabatnya batal dengan meninggalnya mereka.

c. Lima bagian

Lima bagian ini merupakan pendapat Syafi'i yang mengatakan bahwa *khumus* dibagikan kepada lima kelompok, yaitu pertama untuk Allah dan Rasul-Nya, yang diperuntukkan kepentingan umum, satu bagian untuk *dzi al-qurba*, tiga bagian yang lain untuk anak-anak yatim, orang miskin dan *ibnu sabil*.

d. Lima bagian

Abul Aliyah dan sebagian mufasir yang lain mengatakan bahwa *khumus* harus dibagi menjadi lima, yaitu satu bagian untuk Ka'bah, empat bagian sisanya untuk dipecah menjadi lima bagian lagi, yaitu satu untuk bagian Rasul, satu untuk *dzi al-qurba*, satu untuk anak-anak yatim, satu untuk orang-orang miskin dan yang terakhir untuk *ibnu sabil*.

e. Enam bagian

Sebagian mufasir berkeyakinan bahwa *khumus* dibagi kepada enam bagian, yaitu satu bagian untuk Ka'bah, satu bagian untuk Rasul, satu bagian untuk *dzi al-qurba*, sedangkan tiga bagian yang lain untuk

anak-anak yatim, orang miskin dan *ibnu sabil*. Walaupun ada pula yang berpendapat bahwa bagian Allah harus diberikan kepada orang-orang yang membutuhkan.[418]

Perbedaan bagian yang ada pada dua pendapat terakhir adalah di lima pembagian seperenam *khumus* milik Allah Swt, sedangkan pada enam bagian adalah pada seperlimanya, dan bagian-bagian yang lain juga berbeda. Dengan perincian jika kita asumsikan total *khumus* berjumlah enam ribu rupiah (misalnya), sesuai lima pembagian, masing-masing saham mendapatkan seribu rupiah. Adapun menurut empat bagian, saham Allah adalah seribu dua ratus, sedangkan untuk yang lain masing-masing sembilan ratus enam puluh rupiah saja. Tampaknya, sebagian pendapat ini berlandaskan *istihsan* dan tanpa memiliki dalil yang berarti.

Poin utama dan pusat perbedaan dalam masalah *khumus* antara Imamiyah dan Ahlusunnah adalah dalam Imamiyah semua *khumus* diberikan untuk keluarga Rasulullah saw dan hal itu dianggap sebagai ganti dari zakat. Akan tetapi, Ahlusunnah hanya bagian *dzi al-qurba* saja yang diberikan kepada keluarga Rasulullah saw.

Pendapat Imamiyah dengan perbedaan pengungkapan zakat, baik yang wajib maupun yang sunah (sedekah) dari satu sisi lebih relevan. Oleh karena itu, untuk masing-masing sasaran telah disebutkan dan dijelaskan, untuk zakat telah disebutkan delapan sasaran populer dengan firman-Nya, *Sesungguhnya, zakat itu untuk anak-anak yatim, orang miskin, amil zakat, orang yang baru masuk Islam, para budak, orang-orang yang pailit (berutang), untuk jalan Allah dan ibnu sabil. Itu merupakan sebuah kewajiban dari Allah. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.* Dan untuk *khumus* pun juga telah dipaparkan enam sasaran dengan firman-Nya,

418 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.8, hal.10.

Maka sesungguhnya, bagi Allah-lah khumusnya, dan untuk Rasul, dzi al-qurba, anak yatim, orang miskin dan ibnu sabil.

Kata-kata yang *musytarak* antara keduanya adalah miskin dan *ibnu sabil*. Adapun perbedaan yang terdapat di dalam *khumus* adalah Allah, Rasul, *dzi al-qurba* dan anak-anak yatim. Dan perbedaan yang terdapat di dalam zakat adalah orang-oang fakir, amil zakat, mualaf, budak, *ibnu sabil* dan yang berutang. Kompilasi dua kelompok ini memang berbeda, satu untuk seluruh manusia dan yang satunya lagi khusus untuk Rasulullah saw dan keluarganya.

B. Sasaran *Khumus*

Walaupun bagian dan jatah *khumus* telah dijelaskan di atas, tiga objek setelah *dzi al-qurba* juga perlu untuk dijelaskan lebih lanjut, yaitu anak yatim, orang miskin dan *ibnu sabil*.

1. Anak yatim

Yatim pada awalnya bermakna seseorang yang tidak memiliki ayah.[419] Kata ini walaupun dalam bahasa mencakup semua orang yang kehilangan ayahnya, mengacu kepada pembahasan *hajr, yatim adalah anak yang tidak memiliki ayah dan belum sampai kepada usia balig.* Sebagaimana dalam riwayat Ali bin Ja'far dari Imam Musa disebutkan, "Aku bertanya kepadanya tentang yatim kapankah keyatimannya akan terputus?' Beliau menjawab, 'Saat dia sudah mimpi basah dan tahu mengambil dan menerima.'"[420]

419 Berbeda dengan *'uja* yang bermakna seseorang yang kehilangan ibunya. Jika kedua orang tuanya sudah meninggal, mereka disebut dengan *lathim*. Lihat: *Mishbah al-Munir* dan kata *yatama*.

420 *Wasail al-Syi'ah*, Bab Mukadimah Ibadah, Bab 4, hadis ke-6.

Kemutlakan ayat mulia dengan konteksnya yang berlawanan dengan miskin, bermakna bahwa keyatiman sendiri sudah cukup membuatnya mendapatkan *khumus* dan tidak harus yatim yang miskin.

2. Orang miskin

Miskin berasal dari akar kata *sakana–sukunan* yang bermakna tanpa gerakan. Adapun kenapa orang yang memerlukan disebut dengan miskin, hal ini dikarenakan dia di tengah-tengah manusia seakan-akan tidak bergerak. Atau, bisa jadi dengan alasan kebutuhan dan keperluannya membuat dia tidak dapat bergerak.[421]

Berkaitan dengan apakah perbedaan antara miskin dan fakir? Begitu banyak pendapat yang muncul, di antaranya sebagai berikut: Fakir adalah seseorang yang sebagian roda kehidupannya dapat berputar, sedangkan miskin sama sekali tidak mampu menjalankan kehidupannya. Fakir adalah orang lumpuh yang membutuhkan, sedangkan miskin adalah orang sehat yang membutuhkan. Fakir tidak meminta-minta, sedangkan miskin melakukannya.[422] Oleh karena itu, dikatakan bahwa kondisi fakir relatif lebih baik daripada miskin.

Dari penggunaan dua kata ini dalam al-Quran dapat dipahami jika keduanya berbeda, karena kebanyakan fakir selalu dilawankan dengan kaya. Seperti ayat, *Jika dia kaya atau fakir* (QS. al-Nisa [4]: 135) dan (QS. Ali Imran [3]: 181). Adapun miskin digunakan untuk orang yang memerlukan bantuan langsung dan cepat seperti dalam kafarat-kafarat, seperti ayat, *Makanan si miskin* dan *memberi makan sepuluh orang miskin* (QS. al-Baqarah [2]: 184) dan (QS. al-Maidah [5]: 89, 95). Dan telah jelas kalau makanan adalah kebutuhan harian. Berbeda dengan bantuan lainnya yang dapat ditahan bulanan atau bahkan tahunan. Penguat

421 *Mishbah al-Munir,* kata *sakana*; *Majma' al-Bayan,* jil.2, hal.543.

422 *Mishbah al-Munir,* kata *sakana*; *Kanz al-'Irfan,* jil.1, hal.235.

perbedaan ini adalah di-*athaf*-kannya miskin kepada fakir dalam masalah zakat. Hasilnya dapat dikatakan: Kondisi si miskin lebih parah daripada si fakir.

3. Ibnu sabil

Kata *ibnu sabil* itu bermakna orang yang tertinggal di jalan. Alasan orang ini disebut dengan *ibnu sabil* adalah perjalanan telah membuatnya demikian sebagaimana seorang ayah memosisikan anaknya dalam sebuah kondisi tertentu dalam perjalanan. Oleh karena itu, orang yang tertinggal di perjalanan boleh mendapatkan *khumus* dan karena konteksnya yang berlawanan dengan miskin, seorang fakir yang tinggal di kota asalnya bukanlah termasuk *ibnu sabil*. Kemudian hal yang harus diperhatikan juga, pesan ayat berikut ini, *Janganlah kalian bergotong-royong untuk perbuatan dosa dan permusuhan* (QS. al-Maidah [5]: 2), yang mengandung syarat hendaknya perjalanan itu adalah untuk ketaatan bukan dalam rangka maksiat.

Bisa jadi dalam hal ini muncul sebuah pertanyaan, bagaimanakah cara pembagian *khumus* itu? Tampaknya, sumber pertanyaan ini adalah huruf *lam* dalam ayat: لله خمسه, dimana Syafi'iyah berkeyakinan bahwa huruf itu bermakna kepemilikan, yaitu hasilnya harus disamaratakan untuk semua sasaran *khumus* yang ada. Malikiyah dan Hanafiyah mengatakan, *lam* itu menjelaskan sasaran sehingga tidak perlu disamaratakan.[423] Imamiyah berkeyakinan bahwa menyamaratakan itu tidak wajib, tetapi itu adalah hal yang utama. Yang benar adalah dari ayat ini tidak dapat disimpulkan harus adanya kesamarataan atau perbedaan dalam pembagiannya, karena ayat tersebut hanya menjelaskan sasaran *khumus* saja.

Satu hal yang dapat disampaikan, jika jumlah orang yang membutuhkan di setiap kelompok sama, tidak berlebihan jika difatwakan

---

423 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.8, hal.11; *Kanz al-'Irfan*, jil.1, hal.234.

untuk membaginya sama rata. Akan tetapi, jika kesamaan itu tidak ada, membagi secara rata tidak diharuskan. Fakta ini dapat dipahami dari riwayat-riwayat, sebagaimana Muhammad bin Abi Nashr menukil sebuah riwayat dari Imam Ridha as, "Apa pendapat Anda jika kelompok satu dari yang lainnya lebih besar atau lebih kecil?' Beliau menjawab, 'Itu urusan Imam, tidakkah engkau melihat Rasulullah saw melakukan hal itu? Beliau memberikannya kepada siapa saja yang beliau lihat.'"[424]

C. Maksud Dari *Dzi Al-Qurba*

Berikut ini akan dijelaskan pendapat-pendapat tentang makna dari *dzi al-qurba*.

1. Pendapat para fukaha Ahlusunnah

Ahlusunnah secara umum dalam menafsirkan *dzi al-qurba* ada tiga pendapat, yaitu sebagai berikut,

a. Semua kabilah Quraisy; dengan dalil Rasulullah saw saat memberi peringatan pada ayat *indzar,* (QS. al-Syu'ara [26]: 214), menyeru di atas Gunung Shafa, "Wahai Bani Ka'ab bin Lu'ay! Selamatkan diri kalian dari api neraka! Wahai Bani Muttah bin Ka'ab! Selamatkan diri kalian dari api neraka! Wahai Bani Abdul Manaf! Selamatkan diri kalian dari api neraka! Wahai Bani Hasyim! Selamatkan diri kalian dari api neraka! Wahai Bani Abdul Muththalib! Selamatkan diri kalian dari api neraka!"[425]

b. Bani Hasyim dan Bani Abdul Muththalib; ini merupakan pendapat Syafi'iyah dan Ahmad dari kalangan ahli fikih serta Mujahid dan Qatadah dari kalangan mufasir.

---

424 *Wasail al-Syi'ah*: Bab *Qasamahu Khumus*, Bab 2, hadis ke-1.

425 *Tafsir al-Qurthubi*, jil.13, hal.143.

c. Bani Hasyim; ini merupakan pendapat Malik, Sufyan Tsauri dan Mujahid.[426]

2. Pendapat para fukaha Ahlulbait as

Menurut keyakinan Imamiyah, maksud dari *dzi al-qurba* dan tiga kelompok setelahnya adalah kerabat dekat Rasulullah saw dari keturunan Bani Hasyim yang mengarah kepada Bani Abdul Muththalib, sebagaimana Imam Shadiq as dalam menjawab pertanyaan, "Apakah zakat boleh diterima oleh Bani Hasyim?' Beliau menjawab, 'Sesungguhnya, sedekah wajib (zakat) adalah untuk manusia dan tidak halal bagi kami.'"[427] Dalam riwayat Hammad bin Isa, dari Imam Kazhim as disebutkan, "Orang-orang yang dijadikan sebagai penerima *khumus* oleh Allah adalah para kerabat Nabi dan mereka adalah keturunan Abdul Muththalib."[428]

Hanya saja, dalam hal ini tidak terdapat perbedaan yang mencolok antara Imamiyah dan Ahlusunnah, karena sebagaimana telah disebutkan, Bani Hasyim dan Bani Abdul Muththalib bisa diterapkan satu sama lain. Dengan demikian, pendapat kedua dan ketiga Ahlusunnah sama dengan Imamiyah.

Namun, berkaitan dengan *al-aqrabin* dan ayat *indzar*, perlu disampaikan bahwa di sana ada seruan untuk memeluk Islam. Oleh karena itu, muncul perintah untuk memulai dari orang-orang terdekat yang meliputi semua kabilah, meskipun tidak semua kerabat dekat beliau menjawab dan mengiyakan seruan tersebut. Akan tetapi dalam program *khumus*, hak mereka yang telah dipaparkan di atas harus diberikan. Maka dari itu, ayat *khumus* dapat dikiaskan dengan ayat, *Berikanlah Dzul Qurba*

426 *Ibid.*, jil.8, hal.12.

427 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab Mustahiqin li al-Zakat* (Bab Mereka Yang Berhak Menerima Zakat), Bab 31, hadis ke-3; juga riwayat-riwayat dalam Bab 29, 30, 32 dan 34.

428 *Wasail al-Syi'ah*: *Bab Mustahiqin li al-Zakat* (Bab Mereka Yang Berhak Menerima Zakat), Bab 34, hadis ke-2.

haknya, juga kepada orang miskin dan ibnu sabil (QS. al-Rum [30]: 39). Dan, ayat *mawaddah, Katakanlah, "Aku tidak meminta upah pada kalian atas seruanku ini, kecuali kecintaan kalian terhadap keluargaku dekatku (al-qurba)* (QS. al-Syura [26]:24).

D. Saham Pemilik *Ghanimah*

Saat Allah menjelaskan dalam ayat *khumus*-Nya ada enam kelompok yang akan mendapatkannya, maka jelaslah bahwa empat perlima sisanya dimiliki oleh pemilik harta, dan sesuai pendapat para fukaha Ahlusunnah adalah sisa dari *ghanimah*. Adapun menurut Imamiyah adalah sisa *ghanimah*, sisa keuntungan, apa yang lebih dari perhiasan dan permata dari laut, kelebihan barang tambang, semua menjadi milik pemiliknya.

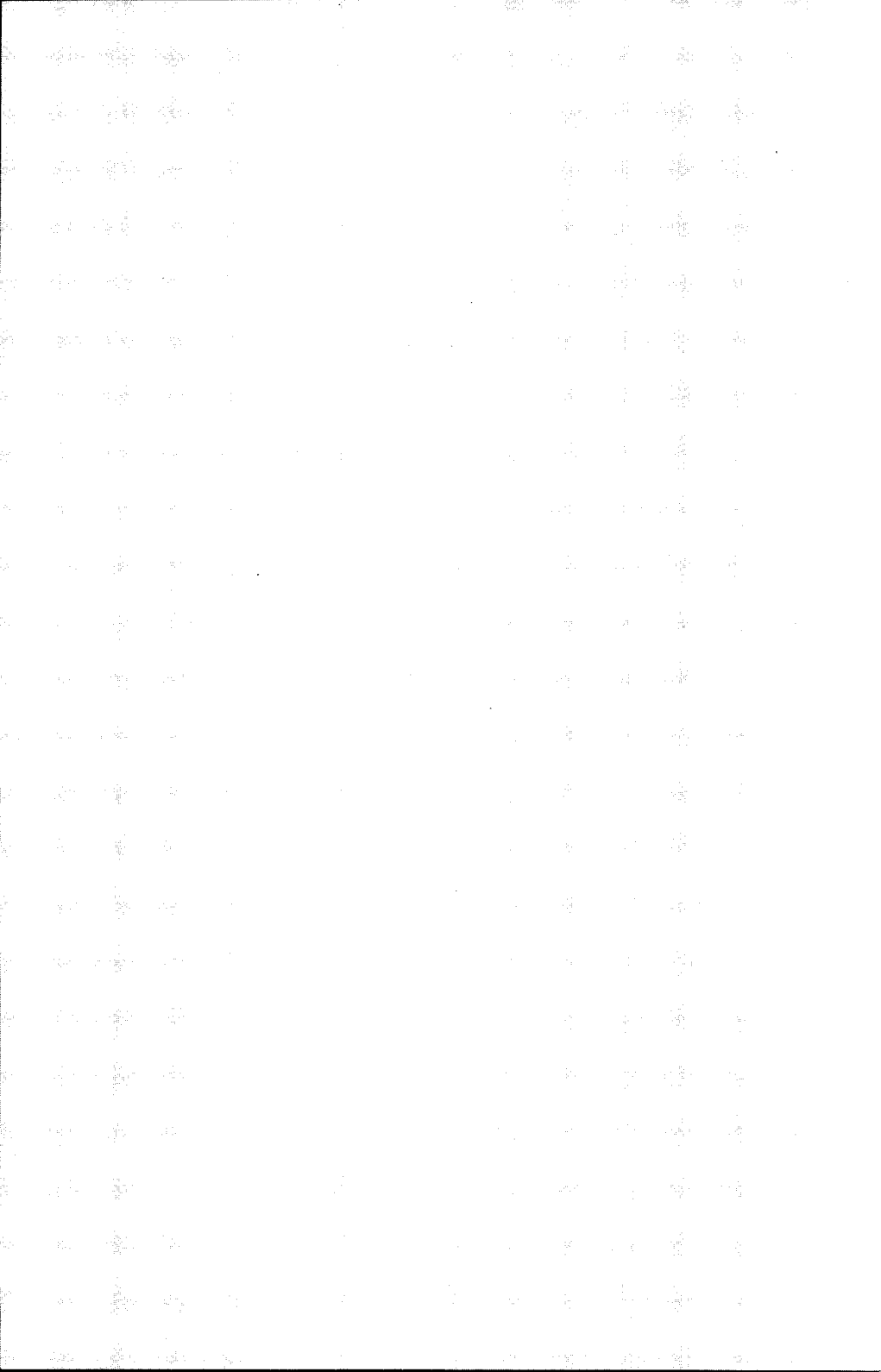
Dalam ayat mulia ini terdapat beberapa penekanan yang jarang sekali dijumpai dalam pensyariatan ibadah yang lain. Hal itu dengan sendirinya menjelaskan akan pentingnya masalah *khumus*.

1. Penjelasan hukum dimulai kata perintah dan dalam bentuk *Ketahuilah,* yang berarti adalah sebuah hal yang telah disepakati dan diketahui.
2. Ada dua kata *inna* dalam ayat: إنما غنمتم dan إن لله.
3. Dihubungkannya pembayaran *khumus* dengan keimanan kepada Allah dan al-Quran. Dengan demikian, jika kalian membayar *khumus*, telah jelas kalau kalian memiliki keimanan.
4. Digandengkannya hak yatim, orang miskin dan *ibnu sabil* dengan hak Allah, Rasul dan kerabatnya.

Pertanyaan:

1. Apa yang dimaksud dengan: ذي القربى dalam pandangan Imamiyah dan Ahlusunnah?
2. Jelaskan fakir dan miskin menurut bahasa dan al-Quran!
3. Dalam pembagian *khumus,* apakah harus dibagai rata atau boleh berbeda dan mengapa?
4. Jelaskan pendapat kedua kelompok dalam masalah pembagian *khumus* bersama dengan dalilnya!

Kajian dan Riset

1. Bagaimana ayat itu menunjukkan kepada masalah pembagian harta *ghanimah* dan saham orang yang mendapatkan harta *ghanimah*?
2. Apa tafsir yang benar tentang ذي القربى dan apa bedanya dengan عشيرة الأقربين menurut fikih dan tafsir?
3. Apakah ayat *khumus* ini dapat digunakan sebagai dalil penetapan atau penafian keharusan membagi *khumus* di daerah yang sudah ditaklukkan, secara negatif atau positif?
4. Apakah syarat-syarat mendapatkan *khumus*?

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad bin Faris, Tahqiq Abdussalam Muhammad Harun, *Mu'jam al-Maqayim al-Lughah.* Qom: Maktab al-A'lam al-Islami, 1404.

Ahmad bin Syu'aib, Syarah Jalaluddin Suyuthi, *Sunan Nasa'i.* Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Amili, Hur, Muhammad Hasan, Tahqiq Muhammad Razi, *Wasail al-Syi'ah ila Tahshil Masail al-Syari'ah.* Dar Ihya al-Turats al-Arabi.

Ardabili, Muqaddas, Ahmad bin Muhammad, Tahqiq Muhammad Baqir Behbudi, *Zubdah Bayan.* Tehran: Al-Maktabah al-Ridhawiyah li Ihya al-Atsar al-Ja'fariyah.

Fakhrurrazi, Muhammad bin Umar, *Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghaib).* Cet.4, Qom: Markaz al-Nasyr, Maktabah A'lam Islami, 1413 H.

Farahidi, Khalil bin Ahmad, Tahqiq, Dr. Mahdi Makhzumi dan Dr. Ibrahim Samiri, *Tartib al-Kitab al-'Ayn.* Cet.1. Penerbit al-Uswah, 1414 H.

Fayyumi, Ahmad bin Muhammad, *Mishbah al-Munir.* Cet.2. Qom: Dar al-Hijrah, 1414 HQ.

Halabi, Samin, Abu Abbas bin Yusuf, *al-Durr al-Mashun fi Ulum al-Kutub al-Maknun.* Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah.

Hilli, Muhaqqiq, Ja'far bin Husain, Tahqiq Abdul Husain Muhammad Ali, *Syara'i al-Islam, fi Masail al-Halal wa al-Haram.* Cet.4. Beirut: Dar al-Adhwa, 1403 HQ.

Ibnu Arabi, Muhammad bin Abdillah, *Ahkam al-Quran.* Beirut: Dar al-Jail.

Isfahani, Raghib, Husain bin Muhammad, Tahqiq Nadim Mar'asyi, *Mu'jam al-Mufradat al-Alfazh al-Quran.* Qom: Dar al-Kutub Ilmiyah.

Jauhari, Ismail bin Hammad, Tahqiq Ahmas Abdul Ghafur Aththar, *al-Shihah, Taj al-Lughah wa Shihah al-Arabiyah.* Cet.4. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1407 HQ.

Jaziri, Abdurrahman, *Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah.* Cet.7. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1402 HQ/1982 M.

Majlisi, Muhammad Bagir, *Bihar al-Anwar.* Cet.2. Tehran: Dar al-Kutub Islamiyah, 1363 HS.

Makki, Amili, Muhammad bin Jamaluddin, *Lum'ah al-Damsyiqiyah, Syarh al-Lum'ah*, Beirut: Dar al-Alam al-Islami.

Mufid, Muhammad bin Muhammad bin Nukman, *Muqni'ah Muassasah al-Nasyr al-Islami.* Cet.2. Qom: Jamik Mudarrisin, 1410 H.

Mukhtar, Umar, Ahmad wa Abdul, Salim Mukarram, *Mu'jam Qira'at al-Quraniyah al-Jami'ah Kuwait*, Cet.3. Iran: Uswah, 1412 H/1991 M.

Muslim bin Hajjaj. *Shahih Muslim.* Beirut: Dar al-Jail wa Dar al-Afaq Jadidah.

Musthafawi, Bunghah, *al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran.* Terjahaman dari *Wa Nasyr al-Kitab*. Tehran, 1360 HS.

Nadwi, Syafiqurrahman, *Fiqh al-Muyassar 'ala al-Madzahib al-Imam al-A'zham Abi Hanifah.*

Najafi, Amini, Abdul Husain, *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab.* Cet.1. Qom: Tahqiq Markaz Ghadir li Dirasat Islamiyah, 1995 M/1416 H.

Najafi, Muhammad Hasan, *Jawahir al-Kalam*. Cet.3. Tehran: Dar al-Kutub Islamiyah, 1367 H.

Qurthubi, Abu Abdillah, Muhammad bin Ahmad, *Jami' li Ahkam al-Quran.* Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1965 M.

Rasyid Ridha, Muhammad, *Tafsir al-Quran al-Hakim (Tafsir al-Manar),* Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Rawandi, Sa'id bin Hibatullah, Tahqiq Sayid Ahmad Husaini, *Fiqh al-Quran.* Cet.2. Qom: Maktabah Ayatullah Mar'asyi, 1405 H.

Sayuri, Miqdad bin Abdullah, Tahqiq Muhammad Bagir Behbudi, *Kanz al-Irfan.* Tehran: Maktabah Ridhawiyah li Ihya' Turats Ja'fariyah.

Shaduq, Muhammad bin Ali, Tahqiq Ali Akbar Ghafari, *Man La Yahdhuruhu al-Faqih,* Muassasah al-Nasyr al-Islami, Jami' al-Mudarrisin, Qom, Cet.2.

Shabuni, Muhammad bin Ali, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Quran.* Suriah: Dar al-Qalam al-Arabi, 1993 M.

Syarafudin Musawi, Abdul Husain, Tahqiq Abu Mujtaba. *Nash wa Ijtihad.* Cet.1, Qom: 1404 H.

Thabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Tafsir al-Thabari).* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Thabarsi, Fadhl bin Hasan, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran.* Qom: Maktabah Ayatullah Mar'asyi Najafi, 1403 H.

Thaba'thabai, Sayid Muhammad Husain, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran.* Qom: Jama'ah Mudarrisin.

Thaba'thaba'i, Yazdi, Muhammad Kazhim, Ta'liqat al-Maraji' al-Syi'ah, *Urwah al-Wutsqa*. Tehran: Maktabah al-Ilmiyah al-Islamiyah.

Thusi, Muhammad bin Hasan, Tahkik Ahmad Habib Qashir al-'Amili, *al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya Turats Arabi.

Thusi, Muhammad bin Hasan, Tahqiq Ali Akbar Ghifari, *Tahdzib al-Ahkam*. Cet.1. Tehran: Shaduq, 1376 HS/1417 HQ.

Thusi, Muhammad bin Hasan, *Kitab al-Khilaf*. Qum: Muassasah Nasyr Islami, Jami' Mudarrisin, 1407 HQ.

Zamakhsyari, Mahmud bin Umar, *al-Kasyaf al Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*. Adab al-Hawzah.